جلد دوم

مؤلف

حضرت مولانا مفتی محمد شعیب اللہ خان صاحب مفتاحی دامت برکاتہم

مکتبہ مسیح الامت دیوبند وبنگلور

مکتبہ مسیح الامت

نفائس الفقہ

علمی وفقہی مباحث ومضامین کا مجموعہ

جلد دوم

مؤلف

حضرت مولانا مفتی محمد شعیب اللہ خان صاحب مفتاحی دامت برکاتہم

بانی ومہتمم الجامعۃ الاسلامیۃ مسیح العلوم، بنگلور

مکتبہ مسیح الامت دیوبند وبنگلور

نام کتاب : نفائس الفقہ جلد دوم

مؤلف : حضرت مولانا مفتی محمد شعیب اللہ خان صاحب مفتاحی دامت برکاتہم

بانی ومہتمم الجامعۃ الاسلامیۃ مسیح العلوم، بنگلور

وخلیفہ حضرت اقدس شاہ مفتی مظفر حسین صاحب رحمۃ اللہ علیہ ناظم مظاہر علوم وقف سہارنپور

صفحات : ۵۰۷

تاریخ طباعت : رجب المرجب ۱۴۳۸ھ

ناشر : مکتبہ مسیح الامت دیوبند و بنگلور

موبائل نمبر : 9036701512 / 09634830797

ای میل : maktabahmaseehulummat@gmail.com

نفائس الفقہ (جلدِ دوم)

پر ایک اجمالی نظر

- حدیثِ ذباب - ایک مطالعہ
- ایک مجلس کی تین طلاقیں - اس کی نوعیت اور حل
- حرمتِ مصاہرت اور فقہ اسلامی - عمرانہ کا واقعہ اور علما کا فتویٰ
- حضرت مریم علیہا السلام سے رسول اللہ ﷺ کے نکاح کی تحقیق
- التحفة الثمينة في أحكام الوليمة یعنی ولیمے کے شرعی احکام
- القول القوي في أحكام المذي یعنی شریعت میں مذی کے احکام
- تحقيق الحديث الضعيف في كلام الأئمة (عربی)

- احادیثِ ضعیفہ کی استدلالی حیثیت
- کیا عذابِ قبر کا عقیدہ غیر اسلامی تصور ہے؟
- احکام عید الاضحیٰ و قربانی
- سرکاری زکاۃ بورڈ کی شرعی حیثیت

صفحہ	عناوین
	حدیث ذباب-ایک مطالعہ
۲۰	تمہید
۲۱	حدیث میں ہے
۲۱	حدیث کی تخریج
۲۲	حدیث کا درجہ
۲۳	حدیث کا مفہوم ومنشا
۲۳	دلیل نبوت اور معجزہ
۲۵	حدیث کا طبی پہلو
۲۹	پروں میں زہر وشفا کی طبی توجیہ
۳۰	ایک اور توجیہ
۳۱	حدیث کا عقلی پہلو
۳۴	حدیث کا فقہی پہلو
۳۶	حدیث کا طبعی پہلو

ایک مجلس کی تین طلاقیں - اس کی نوعیت اور حل

تمہید	۴۲
مسئلہ کیا ہے؟	۴۳
کیا یہ مسئلہ نیا ہے؟	۴۳
حل کی راہ	۴۴
مگر دیکھو!	۴۵
جمہور کے دلائل	۴۶
آیت سے استدلال	۴۶
پہلی حدیث	۴۷
سندِ حدیث کی حیثیت	۴۸
دوسری حدیث	۴۹
تیسری حدیث	۵۱
طریقِ استدلال	۵۱
چوتھی حدیث	۵۲
سندِ حدیث پر کلام	۵۳
پانچویں حدیث	۵۵
حدیث کا درجہ	۵۶
حدیثِ مذکورہ کے بارے میں اختلاف	۵۷
علت اضطراب کا جواب	۵۸
علامہ ابن القیم پر رد	۵۸

جمہور صحابہ و تابعین کا مسلک	۶۵
کیا تین طلاق پڑ جانے کا مسئلہ حضرت عمرؓ کی ایجاد ہے	۶۹
روایتِ ابن عباس پر بحث	۷۱
حدیث ابن عباس کی مختلف تأویلیں	۷۲
حدیث ابن عباس کا درجہ	۷۳
حضرت ابن عباس کا مسلک	۷۶
دیگر صحابہ کے فتاوی	۷۷
آخری بات	۸۰
حرمتِ مصاہرت اور فقہ اسلامی - عمرانہ کا واقعہ اور علما کا فتویٰ	
تمہید	۸۲
مسئلہ کیا ہے؟	۸۵
حرمتِ مصاہرت اور اس کی مختلف صورتیں	۸۵
زنا سے حرمتِ مصاہرت اور ائمہ کے مسالک	۸۷
حنفی کتب فقہ کے حوالجات	۸۹
حنبلی کتب فقہ کے حوالجات	۹۰
علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی وضاحت	۹۲
جدید طبقہ کی ناواقفیت	۹۴
میڈیا کا ایک جھوٹ	۹۴
دار العلوم دیوبند کا عمرانہ کے مسئلے میں فتویٰ	۹۵
جواب از دار العلوم دیوبند	۹۶

مسئلے پر آیت سے استدلال	۹۷
ایک شبہے کا جواب	۱۰۰
پروفیسر نازنین کی جہالت	۱۰۰
حضرات صحابہ کے فتاویٰ	۱۰۱
ایک شبہے کا جواب	۱۰۳
عورت کا کیا قصور ہے؟	۱۰۴
بعض استدلالات کا جواب	۱۰۶
عورت کے مستقبل کا سوال	۱۰۷
عوام کا اطمینان	۱۰۸
حضرت مریم علیہا السلام سے رسول اللہ ﷺ کے نکاح کی تحقیق	
احوالِ واقعی	۱۱۱
پہلی روایت	۱۱۳
خالد بن یوسف پر محدثانہ کلام	۱۱۵
راوی ''عبد النور'' کا حال	۱۲۶
دوسری روایت	۱۲۷
تیسری روایت	۱۲۹
چوتھی حدیث	۱۳۰
تعدد روایات سے تقویتِ حدیث	۱۳۲
کثرتِ طرق، اصل کی غمازی کرتی ہے	۱۳۴
تعارض کا شبہ اور جواب	۱۳۷

غلطی کی نشان دہی کا شکریہ	۱۳۹
معترض کی ایک اور غلطی	۱۴۰
کیا یہ غلط ہے؟	۱۴۲
التحفة الثمينة في أحكام الوليمة یعنی ولیمے کے شرعی احکام	
ولیمے کے معنے	۱۴۵
حکمت ولیمہ	۱۴۸
ضیافت کی قسمیں	۱۵۱
ولیمہ کا حکم	۱۵۲
ولیمے کے سنت ہونے کی دلیل	۱۵۳
قائلین وجوب کے دلائل	۱۵۶
پہلی دلیل کا جواب	۱۵۷
دوسری دلیل کا جواب	۱۵۸
تیسری دلیل کا جواب	۱۵۹
چوتھی دلیل کا جواب	۱۶۰
دیگر ضیافتوں کا حکم	۱۶۱
سنت یا مستحب ضیافتیں	۱۶۲
مکروہ دعوتیں	۱۶۵
ولیمے کون کرے؟	۱۷۲
کم سے کم ولیمہ	۱۷۴
آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک ولیمہ کی کیفیت	۱۷۶

ولیمہ کتنے دن تک کیا جاسکتا ہے	۱۷۷
ولیمہ کب کیا جائے؟	۱۸۱
ولیمہ سفر میں بھی کیا جاسکتا ہے	۱۹۰
ولیمے میں گانے بجانے کا حکم	۱۹۱
ولیمے میں دف بجانے کا حکم	۱۹۴
بدترین ولیمہ	۲۰۰
حضرت ابوہریرہ کا ایک عجیب قصہ	۲۰۲
ولیمہ کی مجلس گناہوں سے پاک ہو	۲۰۳
دعوت قبول کرنے کا حکم	۲۰۶
دعوت کے قبول کرنے کے سلسلے میں احادیث	۲۰۸
پہلی قسم کی احادیث	۲۰۹
دوسری قسم کی احادیث	۲۱۲
تیسری قسم کی احادیث	۲۱۳
واجب یا سنت؟	۲۱۵
روزہ دار ہوتو کیا کرے	۲۱۶
ولیمہ میں صرف حاضری لازم ہے یا کھانا؟	۲۱۷
شرکت ولیمہ کے لیے اعذار	۲۱۸
شرکت ولیمہ کی شرائط	۲۲۰
ولیمے میں مالداروں کی تخصیص نہ ہو	۲۲۰
منکرات نہ ہوں	۲۲۰

علماء کے لیے لمحۂ فکریہ	۲۲۱
ایک علمی نکتہ	۲۲۲
ولیمہ مال حرام سے نہ ہو	۲۲۳
داعی فاسق وفاجر نہ ہو	۲۲۳
ولیمہ فخر وبڑائی کے لیے نہ ہو	۲۲۴
بلادعوت جانا حرام	۲۲۵
فائدہ	۲۲۷
ولیمہ کے متعلق متفرق احکامات	۲۲۸
القول القوي في أحكام المذي یعنی شریعت میں مذی کے احکام	
مذی کیا ہے؟	۲۳۲
منی اور مذی میں فرق	۲۳۴
عورتوں کو بھی مذی نکلتی ہے؟	۲۳۵
مذی کے بارے میں احادیث	۲۳۶
مذی نجس وناپاک ہے	۲۴۲
مذی سے وضو واجب ہے غسل نہیں	۲۴۴
مذی بدن پر لگ جائے تو؟	۲۴۵
مذی سے شرمگاہ کا دھونا	۲۴۷
مذی کپڑے پر لگ جائے تو	۲۵۰
مذی کو صاف کرنے کے لیے کیا پانی ضروری ہے؟	۲۵۱
سوتے ہوئے مذی نکلے تو؟	۲۵۲

تحقيق الحديث الضعيف في كلام الأئمة	
نصوص الأئمة في قبول الضعيف في باب الفضائل	۲۵۹
نصوص الأئمة في قبول الضعيف في الأحكام	۲۶۵
مذاهب العلماء في المراد بالضعيف	۲۶۷
المذهب الأول	۲۶۹
المذهب الثاني	۲۷۲
المذهب الثالث	۲۷۳
رأي الإمام ابن تيمية رحمہ اللہ	۲۷۴
رأي الإمام الشاطبي رحمہ اللہ	۲۷۶
رأي الإمام ابن القيم رحمہ اللہ	۲۷۷
بحث العلامة الشيخ محمد عوامة	۲۷۸
الكلام مع العلامة ابن تيمية	۲۷۹
الكلام مع الشيخ محمد عوامة	۲۸۱
إزالة شبهة أوردها الشيخ عوامة	۲۸۴
احادیثِ ضعیفہ کی استدلالی حیثیت	
حدیث ضعیف اور بے اعتدالی	۲۸۹
حدیث ضعیف کی تعریف	۲۹۰
مذکورہ تعریف پر اشکال	۲۹۳
ضعف حدیث کے اسباب	۲۹۶
پہلی قسم کے اسباب	۲۹۶

تعلیق	۲۹۶
ارسال	۲۹۸
اعضال	۳۰۱
انقطاع	۳۰۲
تدلیس	۳۰۳
دوسری قسم کے اسباب	۳۰۷
اسباب جرح اور فقہائے کرام	۳۱۵
حدیث مرسل کا حکم	۳۱۵
حدیث منقطع کا حکم	۳۲۰
تدلیس اور فقہائے کرام	۳۲۱
جہالت راوی: اقسام واحکام	۳۲۳
بدعت: اقسام واحکام	۳۲۷
حدیث ضعیف کا اجمالی حکم	۳۳۳
حدیثِ موضوع	۳۳۸
حدیث موضوع کی تعریف	۳۳۸
حدیث موضوع کی پہچان	۳۳۹
حدیث موضوع کا حکم	۳۴۴
حدیث ضعیف متلقی بالقبول	۳۴۴
تلقی بالقبول سے کیا مراد ہے؟	۳۴۶
حدیث متلقی بالقبول کا درجہ اور حکم	۳۴۷

تلقی کی دوصورتوں میں فرق	۳۵۰
حدیث ضعیف مؤید بالقرائن	۳۵۱
حدیث منجبر الضعف کس جگہ معتبر ہے؟	۳۵۳
انجبارِ ضعف کے اسباب وقرائن	۳۵۴
متابعت	۳۵۵
شاہد	۳۵۷
تعدد طرق سے کیا مراد ہے؟	۳۵۸
دوسری سند بھی ضعیف ہوتو	۳۵۹
تعدد طرق میں کیا ایک ہی صحابی کی روایت ہونا شرط ہے	۳۶۰
دوسری روایت میں لفظ ومعنے دونوں کی موافقت شرط ہے؟	۳۶۰
کون سی حدیث جابر ضعف ہوسکتی ہے؟	۳۶۱
احکام میں حدیث ضعیف سے استدلال	۳۶۴
حدیث ضعیف احکام میں	۳۶۴
متقدمین کی اصطلاح میں ضعیف کا مفہوم	۳۶۸
حدیث ضعیف، فضائل میں	۳۷۷
بعض معاصرین کی غلطی کا ازالہ	۳۷۷
ضعیف پر عمل کے شرائط	۳۷۸
کیا عذابِ قبر کا عقیدہ غیر اسلامی تصور ہے؟	
تمہید	۳۸۱
شرعی دلائل کیا ہیں؟	۳۸۳

عذابِ قبراور قرآن مجید	۳۸۴
پہلی آیت	۳۸۵
دوسری آیت	۳۸۷
تیسری آیت	۳۸۹
عذابِ قبراور حدیث رسول	۳۹۱
مطلق عذابِ قبر کی حدیثیں	۳۹۲
ایک شبہے کا جواب	۳۹۴
احادیث میں قبر کے مخصوص عذابات کا ذکر	۳۹۶
احادیث میں عذابِ قبر سے پناہ کا ذکر	۴۰۰
عذابِ قبراور اجماع اہل السنۃ والجماعۃ	۴۰۳
عذابِ قبر کا منکر گمراہ ہے	۴۰۷
احادیثِ عذابِ قبر پر اعتراضات اوران کے جوابات	۴۰۸
جہالت یا بد دیانتی؟	۴۰۸
ایک حدیث پر چار اعتراضات	۴۰۹
پہلے اعتراض کا جواب	۴۱۰
دوسرے اعتراض کا جواب	۴۱۱
تیسرے اعتراض کا جواب	۴۱۵
چوتھے اعتراض کا جواب	۴۱۷
ایک تعارض اوراس کا جواب	۴۱۹
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قبر کی آواز کیسے سن لی	۴۲۱

جانور کیوں بے ہوش نہیں ہوتے ؟	۴۲۴
ہسپتال کے مردے اور عذابِ قبر	۴۲۵
کیا قرآن عقیدۂ عذابِ قبر کی نفی کرتا ہے؟	۴۲۷
کیا قبر میں زندگی ملتی ہے؟	۴۲۸
انسان کو کتنی زندگیاں ملتی ہیں؟	۴۳۰
صرف دو زندگیاں: دلیل اور جواب	۴۳۶
کیا مُردے سنتے ہیں؟	۴۴۰
تحریفِ قرآن کا ایک نادر نمونہ	۴۴۳
مؤلف کے ایک اور استدلال پر نظر	۴۴۴
ایک ضروری انتباہ	۴۴۶
حساب سے پہلے سزا کیا بے انصافی ہے؟	۴۴۸
مولف ''شمع حقیقت'' کو ایک مشورہ	۴۵۲
حرف آخر اور دعا	۴۵۳
احکام عید الاضحیٰ وقربانی	
مقدمۂ تحقیق	۴۵۵
عشرۂ ذی الحجہ کے فضائل	۴۵۶
تکبیر تشریق	۴۵۷
عید الاضحیٰ کے روز یہ چیزیں مسنون ہیں	۴۵۷
نمازِ عید	۴۵۸
قربانی	۴۵۸

اضافہ: قربانی کی فضیلت اور حکم	۴۵۹
قربانی کا حکم کیا ہے؟	۴۶۰
قربانی کس پر واجب ہوتی ہے	۴۶۰
ایک اہم انتباہ	۴۶۲
ایک اور وضاحت	۴۶۲
قربانی کے دن	۴۶۳
قربانی کے بدلہ میں صدقہ وخیرات	۴۶۳
قربانی کا وقت	۴۶۴
قربانی کا جانور	۴۶۵
قربانی کا جانور ایسا نہ ہو	۴۶۷
قربانی کا مسنون طریقہ	۴۶۹
آدابِ قربانی	۴۷۰
متفرق مسائل	۴۷۲
قربانی کا گوشت	۴۷۳
قربانی کی کھال	۴۷۳
قربانی کی کھالوں کا مصرف...ایک اہم فتوی	۴۷۵
سرکاری زکاۃ بورڈ کی شرعی حیثیت	
تمہید وتقدیم	۴۸۰
مسئلہ کے دو پہلو	۴۸۲
اسلامی حکومت ہی زکاۃ کی وصولی کی حقدار ہے	۴۸۲

امام کو بھی محدود اختیار ہے	۴۸۵
فقہائے کرام کی تصریحات	۴۸۷
زکوۃ بورڈ کا قیام، حق شرعی کا غصب	۴۹۱
مسئلہ کا دوسرا رُخ	۴۹۲
غیر مسلم حاکم کو زکاۃ دینے کا حکم	۴۹۵
فاسق امیر کو زکوۃ دینے کا حکم	۴۹۶
ابن عمر کا مسلک اور مختلف روایات میں تطبیق	۵۰۱
ایک مسئلہ کی وضاحت	۵۰۵
ایک عظیم خطرہ	۵۰۶
غیر ملک میں مقیم ہندوستانیوں کا مسئلہ	۵۰۷
خلاصۂ کلام	۵۰۷

حدیثِ ذباب
ایک مطالعہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

حدیثِ ذباب - ایک مطالعہ

تمہید

ایک جدید تعلیم یافتہ صاحب، جولندن میں مقیم ہیں، مجھ سے ایک بار کہنے لگے کہ ''بخاری'' میں جو یہ حدیث ہے کہ ''جب تمھارے برتن یعنی کھانے پینے کی کسی چیز میں مکھی گر پڑے، تو اس کو اسی میں غوطہ دے کر پھینک دو اور اس کو پی لو'' میں نہیں سمجھتا کہ یہ حدیث ہے، میں نے کہا کہ کیوں؟ تو کہنے لگے کہ اگر کسی چیز میں مکھی پڑ جائے، تو اس سے کراہت پیدا ہو جاتی ہے، اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم انتہائی لطیف المزاج ہونے کے باجود، کیا ایسی بات کہہ سکتے ہیں؟ کہ مکھی کو اس میں غوطہ دے کر اس کو پی لو؟ میں نے اس وقت ان کو اجمالی جواب دیا کہ یہ حدیث امام بخاری ومسلم نے روایت کی ہے اور یہ حضرات جس حدیث پر اتفاق کر لیں، وہ صحت کے اعلی درجے پر ہوتی ہے؛ اس لیے محض اپنی عقل سے یہ کہنا کہ یہ حدیث صحیح نہیں؛ بڑی جرأت کا کام ہے، نیز اللہ کے نبی علیہ السلام نے اس حدیث میں سارے انسانوں کو پیش نظر رکھ کر فرمایا ہے کسی ایک فرد یا طبقے یا علاقے کو سامنے رکھ کر نہیں فرمایا ہے، میں نے کہا کہ اگر کسی جگہ شادی کی تقریب ہو، اس میں کئی سو افراد کا کھانا پکایا گیا ہو اور اتفاق سے اس کھانے میں مکھی پڑ جائے، تو کیا تب بھی آپ یہی فرمائیں گے کہ

اس سے طبیعت میں کراہت پیدا ہو رہی ہے؛ اس لیے اس کو پھینک دیا جائے یا اسی حدیث کا حوالے دے کر یہ کہیں گے کہ یہ کھانا جائز ہے؟ اس پر وہ خاموش ہو گئے۔ اس کے بعد میں نے اس حدیث کو سامنے رکھ کر اس پر مختلف پہلوؤں سے کلام کیا اور ان صاحب کے پاس روانہ کر دیا، ذیل میں وہی مضمون درج کیا جا رہا ہے۔

حدیث میں ہے

«عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضی اللہ عنہ قالَ :قَالَ رَسُوْلُ اللّٰه صلی اللہ علیہ وسلم : إِذَا وَقَعَ الذُّبَـابُ فِيْ طَعَامِ أَحَدِكُمْ فَامْقُلُوْهُ ثُمَّ انْقُلُوْهُ ، فَإِنَّ فِيْ إِحْدٰى جَنَاحَيْهِ دَاءً وَفِيْ الْأُخْرٰى دَوَاءً»

(حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب تمھارے برتن (یعنی کھانے پینے کی کسی چیز) میں مکھی گر پڑے، تو اس کو پوری طرح غوطہ دے کر پھینک دو، کیوں کہ اس کے ایک پر میں بیماری اور دوسرے میں شفا ہے۔)

حدیث کی تخریج

یہ حدیث امام بخاری رحمہ اللہ نے ایک سے زائد مقامات پر درج کی ہے:

"کتاب الطب" میں " في إناء أحدكم"

(برتن میں مکھی پڑ جانے کا ذکر ہے۔)(۱)

اور "کتاب بدء الخلق" میں برتن کی جگہ شراب یعنی پینے کی چیز میں مکھی پڑ جانے کا ذکر ہے۔(۲)

---

(۱) البخاري:۵۴۴۵

(۲) البخاري: ۳۱۴۲

اوران دونوں جگہ یہ روایت حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے آئی ہے اور اس کو ان سے ابوداؤد نے (سنن:۳۸۴۴) دارمی نے اپنی (سنن:۱۳۵/۲) ابن الجارود نے (منتقی:۲۶/۱)، ابن خزیمہ نے (صحیح:۵۶/۱)، اسحاق بن راھویہ نے اپنے (مسند: ۱۷۷/۱) امام احمد نے (مسند:۲۲۹/۲ و ۲۴۶ و ۲۶۳ و ۳۵۵)، طبرانی نے (معجم اوسط :۳۸/۳) اور ابن حبان نے اپنی (صحیح:۵۳/۴) بیہقی نے (سنن کبری:۲۵۲/۱) میں روایت کیا ہے، اور ابن حبان نے اس طریق کو صحیح قرار دیا ہے، اور نسائی نے (سنن صغری، حدیث نمبر:۴۲۶۲) اور (سنن کبری:۸۸/۳)، ابن ماجہ نے (سنن حدیث نمبر:۳۵۰۴) اور ابن حبان نے بھی (صحیح:۵۵/۴)، امام احمد نے (مسند: ۲۴/۳) ابو یعلی نے اپنے (مسند:۲۷۳/۲) اور بیہقی نے بھی (سنن کبری:۲۵۳/۱) ابوداود الطیالسی نے اپنے (مسند:۲۹۱) میں اس کو حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے، جس میں شراب کی جگہ طعام کے الفاظ ہیں اور ابن حبان نے اس کو بھی صحیح قرار دیا ہے اور طبرانی نے (معجم اوسط:۱۴۲/۳) میں اور امام بزار نے اس کو حضرت انس سے روایت کیا ہے اور اس کے راویوں کو علامہ ابن حجر عسقلانی نے قابل اعتماد وثقہ قرار دیا ہے۔(۱)

ابن طولون نے اس روایت کو امام مسلم رحمہ اللہ کی طرف بھی منسوب کیا ہے، جیسا کہ ان کی کتاب" المنهل الروي في الطب النبوي " (ص:۲۱۹) سے ظاہر ہے۔

حدیث کا درجہ

یہ حدیث صحیح بلکہ اعلی درجہ کی صحیح ہے، کیونکہ امام بخاری رحمہ اللہ نے بھی اس کو روایت کیا ہے، نیز دیگر محدثین کرام نے بھی صحیح سندوں سے اس کو روایت کیا ہے۔

امام ابن عبدالبر مالکی رحمہ اللہ اپنی کتاب ''التمهيد'' میں فرماتے ہیں:

(۱) دیکھو: فتح الباری :۲۵۰/۱۰

" روي هذا الحديث من وجوه كثيرة عن أبي سعيد و أبي هريرة رضي الله عنهما كلها ثابتة."

(یہ حدیث حضرت ابوسعید وحضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہما سے متعدد سندوں سے روایت کی گئی ہے جو سب کے سب ثابت ہیں)(۱)

حدیث کا مفہوم ومنشا

اس حدیث سے جو کہ صحیح وصریح ہے، معلوم ہوا کہ اگر کسی کھانے پینے کی چیز میں مکھی گر پڑے تو اس کو استعمال میں لانے سے قبل مکھی کو پوری طرح اس کھانے میں غوطہ دے دینا چاہیے اور اس کی حکمت یہ ہے کہ مکھی کے ایک پر میں بیماری اور دوسرے میں شفا ہوتی ہے، اور بعض روایتوں میں ہے کہ اس کے ایک پر میں زہر ہوتا ہے، تو اس کو غوطہ دے دینے سے اس کے زہر کے ازالے کی صورت پیدا ہو جاتی ہے کہ اس کے دوسرے پر کی شفا زہر کو ختم کر دیتی ہے اور بعض روایتوں سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ مکھی پہلے اپنا زہر والا پر ڈالتی ہے: "إنهٗ يقدّم السّمّ ويؤخر الشفاء"۔(۲)

غرض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مکھی کی اس سمیت کے ازالے یا اس سے حفاظت کے لیے خدا کی عظیم قدرت کے انمول خزانے سے یہ تدبیر فراہم کی کہ اس کے دوسرے پر کو بھی ڈبو دیا جائے کہ اس میں شفا ہے جس سے زہر و بیماری کا اثر زائل ہو جائے گا۔

دلیل نبوت اور معجزہ

یہ حدیث نبوت کی ایک دلیل اور بڑا عظیم معجزہ ہے، جس کی توضیح یہ ہے کہ نبی

(۱) التمهيد لابن عبد البر: ۱/۳۳۷

(۲) ابن ماجه: ۳۴۹۵، مسند أحمد: ۳/۶۷، مسند عبد بن حميد: ۱/۲۷۹

کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے کبھی کسی سے کوئی علم وفن حاصل نہیں فرمایا، اس کے باوجود آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی زبان مبارک سے ایک خالص طبی حقیقت کا اظہار ہوا، جس کی تحقیق کے لیے بلا شبہ مدتوں کی جستجو وتلاش درکار رہے، پھر اس حقیقت کو اطبا زمانہ نے اپنی مدتوں کی تحقیق کے بعد صحیح قرار دیا۔

چناں چہ علامہ محمد بن طولون رَحِمَہُ اللّٰہُ جو عالم وفقیہ اور محدث ہونے کے ساتھ، خود بھی ایک زبردست ماہر طب اور اپنے زمانے کے اساطین طب مثلاً رئیس الاطبا شمس بن مکی، جمال بن المبرد اور شہابی القرعونی وغیرہ سے شرف تلمذ رکھتے ہیں، انھوں نے اپنی کتاب ''المنهل الروي في الطب النبوي'' میں لکھا ہے:

''وقد نقل الأطباء أن الذباب الذي يسمى الذراريح في إحدى جناحيه داء و في أخرى شفاء''.

(اطبا نے نقل کیا ہے کہ وہ مکھیاں جن کو ''ذراریح'' کہا جاتا ہے، ان کے ایک پر میں بیماری اور ایک میں شفا ہے۔)(۱)

معلوم ہوا کہ رسول صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ایک ایسی حقیقت کو جو آپ کے موضوع سے خارج اور خالص طبی اور جو مدتوں کی تحقیق وجستجو کی طالب تھی، بڑی صفائی کے ساتھ پیش فرمایا اور اس کی اطبا کے اقوال نے تصدیق کر دی، جب کہ اللہ کے رسول صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے کبھی اس فن وعلم سے کوئی چیز حاصل نہیں کی، معلوم ہوا کہ یہ دراصل آپ کو خدا تعالیٰ کی طرف سے بتایا گیا تھا، لہٰذا اس سے آپ کی نبوت اور رسالت کا ثبوت بہم پہنچتا ہے، اس لحاظ سے یہ حدیث نبوت کی ایک بین دلیل اور ایک بڑا معجزہ ہے۔

---

(۱) المنهل الروي: ۲۱۹

حدیث کا طبی پہلو

اب ہم اس حدیث پر مختلف زاویوں سے روشنی ڈالنا چاہتے ہیں: اس حدیث کا ایک پہلو اور زاویہ وہ ہے، جو طب سے تعلق رکھتا ہے، حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس میں خبر دی ہے کہ مکھی میں دو قسم کے مادے ہوتے ہیں: ایک زہر کا، جو بیماری کا سبب بنتا ہے اور دوسرے: اس کے خلاف شفاء کا مادہ۔

جہاں تک مکھی کے مضر و مہلک مادے اور زہریلی قوت کے حامل ہونے کی بات ہے، یہ ایک ثابت شدہ حقیقت ہے، چناں چہ قدیم و جدید اطبا اور ڈاکٹرس اس بات پر متفق ہیں کہ مکھی مختلف قسم کی گندگیوں اور نجاستوں میں ملوث رہنے کی وجہ سے ناپاک و مہلک جراثیم لیے پھرتی ہے، جن سے بیماریوں کے پھیلنے کی راہ ہموار ہوتی ہے؛ نیز اس میں ایک سمیت اور زہریلا مادہ ہوتا ہے، جس سے بسا اوقات اس کے کاٹے ہوئے کو ورم اور کھجلی ہونے لگتی ہے، یہ سب باتیں حذاق اطبا کے اقوال سے ثابت ہیں۔

علامہ ابن القیم رحمہ اللہ نے ''زاد المعاد'' میں فرمایا:

'' واعلم أن في الذباب قوة سمية يدل عليها الورم والحكة العارضة عن لسعة''

(جاننا چاہیے کہ مکھی میں ایک زہریلا مادہ ہوتا ہے، جس پر اس کے ڈسنے کی وجہ سے ہونے والا ورم اور کھجلی دلالت کرتی ہے۔)(۱)

علامہ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے ''شرح بخاری'' میں یہی بات ان الفاظ سے بیان کی ہے:

''وذكر بعض حذاق الأطباء أن في الذباب قوة سمية

(۱) زاد المعاد: ۸۹/۴

يدل عليها الورم والحكة العارضة عن لسعه".

(بعض حاذق اطبا نے ذکر کیا ہے کہ مکھی میں ایک زہریلا مادہ ہوتا ہے، جس پر اس کے ڈسنے کی وجہ سے ہونے والا ورم اور کھجلی دلالت کرتی ہے)۔(۱)

بل کہ حقیقت یہ ہے کہ اطبا کی تحقیق کے علاوہ خود مکھی میں سمیت کا ہونا ہر شخص کے لیے ایک محسوس ومشاہد بات ہے۔شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ " **حجة الله البالغة** " میں لکھتے ہیں:

"مکھی کے ڈسنے کا زہر بسا اوقات اور غذاوں کے تناول کے وقت محسوس ومعلوم ہو جاتا ہے"۔(۲)

غرض یہ ہے کہ مکھی میں مضر ومہلک مادہ اور زہریلی قوت کا ہونا طبی نقطۂ نظر سے ایک ثابت شدہ حقیقت ہے، جو بعض علامات سے محسوس ومشاہد بھی ہو جاتی ہے۔

اور جہاں تک مکھی میں شفا ونفع کے ہونے کی بات ہے، یہ بھی طبی نقطۂ نظر سے مسلم ہے، ہم نے اوپر محمد بن طولون کے حوالے سے اطبا کا قول نقل کر دیا ہے، جس میں مکھی کے ایک پر میں زہر اور دوسرے میں شفا کا ہونا اطبا نے تسلیم کیا ہے۔

یہی محمد بن طولون رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

"اطبا نے مکھی کے متعلق اتنی بات ذکر کی ہے، کہ بچھو اور بھڑ کے ڈسے ہوئے کو اس سے ملنا بہت زیادہ نفع دیتا ہے اور آنکھوں کے پپوٹے کے ورم پر اس کو ملا جائے، تو اس کو بھی دور کر دیتا ہے"۔(۳)

---

(۱) فتح الباري: ۲۵۲/۱۰

(۲) حجة الله البالغة: ۴۸۱/۲

(۳) المنهل الروي : ۲۱۹

علامہ ابن القیم رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

''بہت سے اطبا نے ذکر کیا ہے کہ بھڑ اور بچھو ڈسی ہوئی جگہ پر اگر مکھی کا لیپ کیا جائے، تو اس سے بہت واضح نفع ہوتا ہے اور سکون ملتا ہے نیز فرماتے ہیں کہ آنکھ کے بال میں جو ورم پیدا ہو جاتا ہے، جس کو ''شعرہ'' کہا جاتا ہے، اگر مکھی سے اس کا سر نکالنے کے بعد اس کا اس پر لیپ کریں تو وہ ٹھیک ہو جاتا ہے۔''(۱)

علامہ بدر الدین العینی رحمہ اللہ نے ''**عمدة القاري**'' میں اور علامہ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے ''فتح الباري'' میں ابو محمد المالقی رحمہ اللہ کے حوالے سے مکھی میں رکھے ہوئے نفع کا ذکر کیا ہے اور وہ بتاتے ہیں:

''اگر بڑی مکھی کو لے کر اس کا سر کاٹ دیا جائے اور اس کے جسم کو اس ورم پر شدت سے ملیں، جو پلکوں میں ہو، تو اس کو یہ ٹھیک کر دیتی ہے''(۲)

''داء الثعلب'' ایک بیماری ہے، جس میں سر کے بال گرنے لگتے ہیں۔ ابو محمد المالقی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''مکھی کا لیپ اس بیماری کے لیے بھی مفید ہے، نیز بھڑ کے ڈسے ہوئے کو مکھی کا لیپ کریں، تو فوراً درد کو سکون حاصل ہو جاتا ہے۔''(۳)

علامہ عینی نے ابو محمد المالقی رحمہ اللہ کے حوالے سے لکھا ہے:

''اگر مکھی کو انڈے کی زردی کے ساتھ ملا کر آہستہ آہستہ بھینٹ لیا جائے اور اس آنکھ پر اس کا لیپ کیا جائے، جس میں اندر سے سرخ

---

(۱) زاد المعاد: ۹۰/۴

(۲) عمدة القاري: ۶۶۷/۱۰، فتح الباري: ۲۵۰/۱۰

(۳) فتح الباري: ۲۵۰/۱۰

گوشت ہو تو اس کو فوراً آرام ملتا ہے۔"(۱)

علامہ دمیری رحمہ اللہ نے "حیاۃ الحیوان" میں مکھی کے بہت سے فوائد ذکر کیے ہیں، ان میں سے بعض تو وہی ہیں جو مذکور ہوئے، ان کے علاوہ ایک یہ ذکر کیا ہے:

"مکھیوں کو جلا کر شہد میں ملا کر اگر گنجے آدمی کے سر پر ملا جائے، تو اس کے سر پر بال اُگ آئیں گے۔ نیز لکھتے ہیں کہ اگر کوئی آشوب چشم کی بیماری میں مبتلا ہو، تو اس کو چاہیے کہ چند مکھیاں لے کر کتان کے کپڑے میں لپیٹ کر گلے میں ڈال لے، تو یہ بیماری جاتی رہے گی۔ نیز قزوینی کے حوالے سے ذکر کیا کہ انھوں نے بعض طبی کتابوں میں پڑھا ہے کہ اگر کسی کے دانت میں درد ہو، تو مکھی کو اس کے بازو میں لٹکانے سے درد ختم ہو جاتا ہے۔"(۲)

ان تفاصیل سے معلوم ہوا کہ مکھی میں بعض امراض کے لیے شفا بھی ہے، پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مکھی میں موجود اسی زہر و شفا کو اس حدیث میں بیان فرمایا ہے اور اسی کے ساتھ یہ بھی واضح فرمایا ہے کہ اس کے زہر کا تریاق اس میں رکھے ہوئے مادۂ شفاء میں ہے اور یاد رہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے مکھی کے اندر موجود زہر و شفا میں سے صرف اس جز کو بیان کیا ہے، جو اس کے پروں میں موجود ہے، جیسا کہ حدیث کے الفاظ سے ہر کوئی سمجھ سکتا اور سمجھتا ہے اور باقی اجزائے بدن میں موجود شفا و زہر سے حدیث ساکت ہے۔

---

(۱) عمدة القاري: ۱۰/۲۶۷

(۲) حياة الحيوان، اردو ترجمہ: ۲/۳۹۶

پروں میں زہر و شفا کی طبی توجیہ

اب رہی یہ بحث کہ زہر وشفا کا پروں میں ہونا بہ طور خاص کس بات پر مبنی ہے حضرت حکیم الاسلام شاہ ولی اللہ دہلوی رحمہ اللہ نے اس کی طبی توجیہ یہ بیان فرمائی ہے:

’’إعلم أن الله تعالى خلق الطبيعة في الحيوان مدبرةً لبدنه، فربما دفعت المواد المؤذية التي لا تصلح أن تصير جزءَ البدن من أعماق البدن إلى أطرافه؛ ولذلک نهى الأطباء عن أكل أذناب الدّواب ، فالذباب كثيراً ما يتناول أغذيةً فاسدةً لا تصلح جزءً للبدن، فتدفعها الطبيعة إلى أخسّ عضو منه ، كالجناح . ثم إن ذلک العضو لما فيه من المادة السّمّيّة يندفع إلى الحکّ ، ويكون أقدم أعضائه عند الهجوم في المضايق ، ومن حكمة الله تعالى أنه لم يجعل في شيءٍ سمّاً إلا جعل فيه مادةً ترياقيةً ليتحفظ بها بنية الحيوان ، ولو ذكرنا هذا المبحث من الطب لطال الكلام‘‘.

(حیوان کی طبیعت دراصل اس کے بدن کی تدبیر کرتی ہے،اسی تدبیر بدن میں سے یہ بھی ہے کہ طبیعت اکثر اوقات موذی مواد کو جو جزئے بدن ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ،اعماق بدن سے اطراف بدن کی طرف پھینک دیتی ہے،اسی وجہ سے اطبانے جانوروں کی دم کھانے سے منع فرمایا ہے اور مکھی اکثر اوقات خراب غذا کھاتی رہتی ہے، جو جزء بدن بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی اور اس کی طبیعت اسی فاسد مادے کو اس کے

خسیس عضو جیسے پر کی طرف پھینکتی رہتی ہے۔(اس طرح اس کے پر میں گندہ مادہ جمع ہوتا ہے) پھر یہ عضو اس زہریلے مادے کی وجہ سے ایک رگڑ کی طرف مجبور ہوتا ہے اور وہ عضو اس کے اعضا میں سے تنگیوں کے ہجوم کے وقت سب سے آگے ہوتا ہے؛ پھر خدا کی حکمت یہ ہے کہ جس چیز میں زہر رکھا ہے، اسی میں اس کا تریاق بھی رکھا ہے؛ تاکہ حیوان اپنا بچاؤ کر سکے(اس طرح دوسرے پر میں شفار کھی گئی ہے۔)(۱)

ایک اور توجیہ

یہ سب اس صورت پر کلام ہے جب کہ حدیث میں موجود لفظ ''جناح'' کو مشہور معنی یعنی ''پر'' میں مستعمل مانا جائے اور جمہور نے اسی کے مطابق حدیث کی تشریح و توجیہ کی ہے؛ لیکن اگر اس لفظ کے ایک دوسرے معنے یہاں مراد لیے جائیں، تو حدیث کے معنے بلا تکلف طبی تحقیقات پر منطبق ہو جاتے ہیں، چناں چہ لفظ جناح کے ایک معنے ''ذات شیء'' کے اور ایک معنے ''کسی چیز کے ایک حصے'' کے بھی آتے ہیں۔(۲)

اس معنے کے لحاظ سے حدیث کا مطلب یہ ہے کہ مکھی کی ذات میں یا اس کے ایک حصہ میں زہر اور ایک حصہ میں شفا ہے، اس صورت پر زہر و شفا کے لیے پروں کی کوئی تخصیص نہ ہوگی اور میں سمجھتا ہوں کہ یہ معنے زیادہ مناسب ہیں، اگر چہ پہلے معنے بھی صحیح ہیں؛ وجہ یہ ہے کہ طبی تحقیقات سے جہاں یہ بات ثابت ہے کہ مکھی کے پروں میں زہر و شفا ہے، اسی طرح یہ بھی ثابت ہے کہ مطلق مکھی میں بھی زہریلا مادہ اور شفا ہے، لہٰذا پروں کی تخصیص نہ کی جائے اور جناح کو ''ذات شیء'' یا ''حصہ''

---

(۱) حجة الله البالغه: ۴۸۱/۲

(۲) دیکھو: القاموس المحیط: ۲۷۶/۱، تاج العروس: ۱۵۷۰/۱، المنجد

شی ء'' کے معنے میں لیا جائے تو احقر کا خیال ہے کہ زیادہ مناسب ہوگا۔ (واللہ اعلم)

الغرض اللہ کے رسول صَلَّی اللّٰہ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے مکھی کے زہر و شفا کو بیان فرمایا ہے اور ساتھ ہی اس کے زہر سے بچنے کی تدبیر بھی بتائی ہے کہ دوسرے مادۂ شفا میں اللہ نے اس کے زہر کا تریاق رکھا ہوا ہے، لہٰذا اس کو استعمال کر کے شفا حاصل کی جائے۔

امام ابن الجوزی رَحِمَہُ اللّٰہ فرماتے ہیں:

''مکھی میں ایک زہریلا مادہ ہوتا ہے، لہٰذا شارع علیہ السلام نے حکم دیا کہ اس زہریلے مادہ کا اس مادۂ شفا سے مقابلہ کیا جائے، جو اللہ تعالیٰ نے اس کے دوسرے پر (یا دوسرے حصہ) میں ودیعت فرمایا ہے، پس جب دونوں (مادۂ شفاء و مادۂ زہر) مقابل ہوں گے، تو ضرر و نقصان اللہ کے حکم سے زائل ہو جائے گا۔''(۱)

ظاہر ہے کہ یہ بات قواعد طبیہ سے کسی طرح بھی متناقض نہیں ہے؛ بل کہ طویل اور مدید تجربات نے اس کی ہزاروں مثالیں اور نظیریں قائم کر رکھی ہیں کہ مضر اشیا کا وہ مادہ جو ضرر رساں ہوتا ہے، اسی کے اندر رکھے ہوئے دوسرے نفع بخش مادے سے مغلوب ہو جاتا ہے اور نفع بخش مادہ اپنا اثر دکھاتا ہے۔

حدیث کا عقلی پہلو

اس حدیث کا ایک پہلو جس پر بحث کی ضرورت ہے، وہ اس کا عقلی پہلو ہے اور بعض لوگوں نے اس پر کلام بھی کیا ہے، وہ یہ کہ بعض مدعیانِ عقل نے کہا ہے کہ زیر بحث حدیث عقل کے مطابق نہیں ہے؛ بل کہ عقل اس کا رد کرتی ہے؛ کیوں کہ اس حدیث میں بتایا گیا ہے کہ مکھی میں زہر بھی ہوتا ہے اور شفا بھی، یہ ضدین کا اجتماع ہے، جو کہ

(۱) نقله في فتح الباري : ۲۵۲/۱۰

عقل کی نظر میں غیر ممکن اور محال ہے، پھر اس حدیث کے بعض طرق میں جو یہ کہا گیا ہے، کہ مکھی پہلے اپنا وہ پر ڈالتی ہے، جو زہر یلے مادہ کا حامل ہوتا ہے، یہ بھی عقل باور نہیں کرتی؛ کیوں کہ مکھی ایک ایسا جانور ہے جس کو عقل وفہم حاصل نہیں، پھر اس کو یہ کیسے معلوم ہوتا ہے کہ میرے فلاں پر میں زہر اور فلاں میں شفا ہے اور پہلے یہ پر ڈالنا چاہیے؟

میں سمجھتا ہوں کہ اعتراض کرنے والے مدعیان عقل نے اس اعتراض کے وقت اپنی عقل کو کہیں محفوظ کر دیا ہوگا؛ ورنہ ایک معمولی عقل وخرد کے مالک سے بھی میں یہ امید نہیں رکھ سکتا کہ وہ اس قدر لچر اور بے عقلی کی بات کہہ سکتا ہے۔

یہ لوگ اگر غور کرتے، تو ان کو ایسی بے شمار مثالیں مل سکتی تھیں، جن میں متضاد چیزوں کا مشاہدہ کیا جاسکتا ہے، خود انسان اور دیگر حیوانات میں کتنے متضاد مادے جمع ہیں؟ حرارت وبرودت، رطوبت ویبوست، نرمی وسختی وغیرہ؛ اگر یہ متضاد مادے انسان اور دیگر حیوانات میں جمع ہو سکتے ہیں، تو پھر مکھی میں زہر وشفا کے متضاد مادوں کا اجتماع آخر کیوں ناممکن ہے؟ اور کس منطق کی رو سے محال ہے؟

شہد کی مکھی کو دیکھو کہ اس میں ایک طرف ایک ایسا زہریلا مادہ رکھا ہوا ہے کہ اس کا کاٹا ہوا بسا اوقات جان بر نہیں ہوسکتا؛ مگر اسی کے ساتھ اس میں شہد جیسا شفا بخش مادہ بھی رکھا ہوا ہے۔

سانپ کا زہر کس سے پوشیدہ ہے؟ اس کی خطرناکی سے کون ناواقف ہے؟ مگر دیکھو اسی کے ساتھ اس کے سر میں اس کا تریاق رکھا ہوا ہے، جس سے اس کا زہر زائل ہو جاتا ہے۔

یہ برائے نمونہ چند مثالیں پیش کی گئی ہیں؛ ورنہ اس جیسی ہزاروں نہیں لاکھوں مثالیں مل سکتی ہیں؛ جن میں متضاد مادوں کو مجتمع دیکھا جا سکتا ہے۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ

جس قدرت قاہرہ نے ان متضاد مادوں کو جمع فرما دیا ہے، اسی نے مکھی میں زہر وشفا کو رکھا ہوا ہے۔

اب اس بات کی جواب دہی ان ہی عقل کے دعوے دارں کی ذمے داری ہے کہ مذکورہ بالا مثالوں میں متضاد مادوں کا پایا جانا، آیا اجتماع ضدین کا مصداق ہے یا نہیں؟ اگر ہے تو اس کا وقوع کیوں کر ہو؟ اگر نہیں تو مکھی میں زہر وشفا کا پایا جانا اجتماع الضدین کیسے کہلائے گا۔

رہا یہ اعتراض کہ مکھی کو یہ کیسے معلوم کہ اس کے پروں میں زہر وشفاء ہے اور یہ کہ اس کو اس کی کیا خبر کہ اسے پہلے زہر والا پر ڈالنا چاہیے؟ یہ اعتراض تو پہلے اعتراض سے زیادہ بودہ اور لایعنی ہے، کیا اللہ کی عظیم قدرت پر یقین والے کو اس میں کوئی شبہ ہوسکتا ہے؟ آخر اسی اللہ ہی نے تو شہد کی مکھی کو یہ الہام کیا کہ وہ پھولوں سے رس چوسے اور اس کو ایک جگہ جمع کرے۔ قرآن فرماتا ہے:

﴿وَأَوْحٰی رَبُّکَ إِلَی النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِيْ﴾ (النحل: ٦٨)

جب اللہ شہد کی مکھی کو یہ بتا سکتا ہے، تو کیا اس مکھی کو وہ یہ الہام نہیں کرسکتا کہ تیرے پروں میں ہم نے زہر وشفا رکھی ہے اور یہ کہ تجھے پہلے زہر والا پر ڈالنا چاہیے؟ آخر اس میں کیا ایسی بات ہے کہ اس پر اشکال واعتراض کی گنجائش پیدا ہوگئی؟

دیکھو! چیونٹی اس قدر حقیر ومعمولی مخلوق ہونے کے باوجود رزق کی تلاش میں نکلتی ہے اور اپنا رزق اپنے مقام سے حاصل کرتی ہے؛ پھر اس کو مخصوص مقامات پر محفوظ کرتی ہے، یہ اللہ ہی تو ہے جس نے اس کو یہ بتایا اور اس طرف اس کی رہنمائی کی ہے۔ وہی خدا اگر مکھی کو رہنمائی کرے اور اس کو زہر وشفا کی خبر دے، تو اس میں آخر کیا تعجب ہوسکتا ہے؟ ہاں! اس کو تعجب ہوسکتا ہے، جو خدا کا منکر اور اس کی قدرت وطاقت سے بے خبر ہو؛ ورنہ

ایک ادنیٰ سے ادنیٰ صاحبِ ایمان کو بھی اس میں کوئی شبہ نہیں ہوسکتا۔

حدیث کا فقہی پہلو

اس حدیث کا ایک خاص پہلو، جس پر بحث ہے وہ اس کا فقہی پہلو ہے، علما وفقہا نے اس حدیث سے متعدد مسائل پر استدلال کیا ہے:

(۱) ایک یہ کہ مکھی نجس وناپاک نہیں ہے، کیوں کہ اگر وہ ناپاک ہوتی، تو اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس کھانے یا پانی کے استعمال کی اجازت نہ دیتے، جس میں وہ پڑ گئی ہو اور نہ اس کھانے یا پانی میں مکھی کو ڈبونے کا حکم دیتے۔ معلوم ہوا کہ مکھی ناپاک ونجس نہیں ہے۔ پھر اسی سے یہ بھی معلوم ہوا کہ مکھی اگر کسی چیز میں پڑ جائے، خواہ وہ چیز گرم ہو یا ٹھنڈی، تو اس کی وجہ سے وہ چیز بھی ناپاک وفاسد نہیں ہوتی۔

(۲) دوسرے یہ کہ مکھی جس طرح زندہ ہو، تو وہ ناپاک نہیں۔ اسی طرح اگر وہ مرجائے، تو بھی ناپاک نہیں۔ امام ابوحنیفہ اور جمہور ائمہ وفقہا رحمہم اللہ کا مکھی کے بارے میں یہی قول ہے۔ فقہاء کرام اس مذکورہ حکم کی وجہ وعلت یہ بتاتے ہیں کہ مکھی میں بہنے والا خون نہیں ہوتا؛ اس لیے مکھی اگر مرجائے تو بھی پاک ہے، برخلاف ان جانوروں کے جن میں خون ہوتا ہے، وہ اگر مرجائیں تو ناپاک ہوجاتے ہیں۔

ہاں! اس مسئلے میں امام شافعی رحمہ اللہ کا اختلاف ہے، وہ فرماتے ہیں:

> ”مکھی وبھڑ کے علاوہ دیگر ایسے جانور جن میں بہنے والا خون نہیں ہوتا، وہ اگر مرجائیں، تو موت کی وجہ سے ناپاک ہوجاتے ہیں اور مکھی اور بھڑ کے بارے میں ان کے دو قول ہیں: ایک ناپاکی کا، ایک پاک ہونے کا۔ جمہور علما کی دلیل یہی حدیث ہے، جس میں اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کھانے اور پانی کے استعمال کی اجازت دی

ہے، جس میں مکھی پڑ گئی ہو اور اس کو اس میں غوطہ دیا گیا ہو، حالاں کہ ہم جانتے ہیں کہ مکھی اس قدر ضعیف ہوتی ہے، کہ غوطہ دینے سے اس کے اسی میں مرجانے کا خطرہ ہے، اس کے باوجود آپ نے اس کھانے یا پانی کے استعمال کی اجازت دی ہے۔ معلوم ہوا کہ مکھی مرجائے، تو بھی پاک رہتی ہے"۔

(۳) جس طرح مکھی کے پڑ جانے سے چیز ناپاک نہیں ہوتی، اسی طرح اگر مکھی کسی چیز میں مرجائے تو بھی وہ چیز ناپاک نہیں ہوتی؛ کیوں کہ اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مکھی کو کھانے یا پینے کی چیز میں ڈبو کر پھینک دینے اور اس کھانے کو کھا لینے کا حکم دیا ہے اور ہم جانتے ہیں کہ بعض اوقات کھانا گرم بھی ہوتا ہے جس کی وجہ سے مکھی کا اس میں مرجانا اغلب ہے، اگر مکھی کے مرجانے سے کھانا پانی خراب و ناجائز ہو جاتا، تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کبھی ایسا حکم نہ دیتے۔

(۴) حضرات فقہا فرماتے ہیں کہ مکھی کے مرجانے سے اس میں ناپاکی نہ آنے کی علت و وجہ یہ ہے کہ اس میں بہنے والا خون نہیں ہوتا، جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا؛ لہٰذا اسی علت پر دیگر ایسی تمام اشیا کا حکم بھی مستنبط ہوتا ہے، جن میں بہنے والا خون نہیں ہوتا: جیسے مچھر، بچھو، بھڑ وغیرہ کہ اگر یہ چیزیں مرجائیں، تو ان میں بھی موت کی وجہ سے ناپاکی نہیں آتی، اور نہ یہ جانور پانی یا کھانے یا کسی اور چیز میں پڑ جائیں یا مرجائیں، تو وہ کھانا یا پانی ناپاک ہوتا۔

(۵) نیز اس حدیث سے ایک مسئلہ یہ معلوم ہوا کہ مکھی کا کھانا ناجائز ہے، اس لیے کہ اس حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مکھی کو کھانے پانی سے اُٹھا کر پھینک دینے کا امر فرمایا ہے، اگر اس کا کھانا جائز ہوتا، تو آپ یہ حکم نہ دیتے۔

(۶)ایک مسئلہ اس سے یہ نکلا کہ مکھی کا قتل کردینا جائز ہے؛ کیوں کہ حدیث نے مکھی کو پکڑ کر کھانے یا پانی میں ڈبو دینے کا حکم دیا ہے اور اس سے غالب یہی ہے کہ وہ مر جائے گی، جب آپ نے اس کا حکم دیا تو معلوم ہوا کہ مکھی کو مار دینا جائز ہے؛ اسی طرح ہر موذی جانور کا قتل کر دینا جائز ہے۔(۱)

ان مسائل پر تفصیلی کلام کے لیے فقہی کتب کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔(۲)

حدیث کا طبعی پہلو

اب اس کا ایک اور پہلو لیجیے! بعض لوگ زیر بحث حدیث پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ حدیث میں جو یہ مذکور ہے کہ مکھی کو غوطہ دے کر پھینک دو اور کھالو، یہ نفاست پسند طبیعتوں کے لیے بڑا گراں ہے، ایک نفیس مزاج کا مالک کس طرح اس کھانے پینے کو گوارا کرسکتا ہے، جس میں مکھی نہ صرف یہ کہ پڑ گئی؛ بل کہ اس کو اس میں غوطہ دیا گیا ہو؟ اور خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا لطیف و نفیس مزاج مذکورہ بات سے ہم آہنگ نظر نہیں آتا، یہ اعتراض ایک صاحب نے راقم الحروف کے سامنے پیش کیا تھا اور زیر نظر تحریر کا اصل باعث بھی یہی اعتراض ہے، جب اس کا جواب لکھنے بیٹھا، تو کچھ اور پہلوؤں پر گفتگو کی ضرورت محسوس ہوئی تو ان کو بھی حوالۂ قرطاس کر دیا گیا۔

---

(۱) نیل الأوطار: ۱/۶۸،عون المعبود: ۱۰/۲۳۱

(۲) مثلاً حنفیہ کی کتب میں سے ''بحر الرائق'': ۱/۹۳،بدائع الصنائع: ۱/۶۱،المبسوط للسرخسي: ۱/۵۱ اور حنابلہ کی کتب میں سے الکافي لابن قدامة الحنبلي: ۱/۱۶، المبدع: ۱/۲۵۲، الفروع: ۶/۲۷۹، شرح العمدة: ۱/۱۳۵،شوافع کی کتب میں سے ''الأم'': ۱/۵، المهذب: ۱/۶،شرح زید ابن رسلان: ۱/۲۷، فتح الوهاب: ۱/۱۲، مغني المحتاج: ۱/۲۳، المجموع: ۱/۱۹۰، اور کتب مالکیہ میں سے التمهید لابن عبد البر: ۱/۳۳۷،بدایة المجتهد: ۱/۵۵وغیرہ۔

اس کا جواب دینے سے قبل یہ عرض کرنا ضروری ہے کہ اوامر (یعنی وہ باتیں جن کا شریعت میں حکم دیا گیا ہے) کی دو قسمیں ہیں: ایک اوامرِ تعبدی (یعنی وہ امور جو بطور عبادت مشروع ہوتے ہیں)، دوسرے اوامرِ غیر تعبدی (یعنی وہ امور جن میں عبادت کی شان نہیں ہوتی؛ بل کہ کسی ضرورت یا مصلحت کے طور پر ان کا حکم دیا جاتا ہے) اس قسم کے اوامر جب اُس ضرورت و مصلحت کے پس منظر میں سمجھے جاتے ہیں تو ان پر کچھ بھی اشکال نہیں ہوتا اور ان کی ضرورت و مصلحت کو ہٹا کر صرف اس حکم کو دیکھا جائے گا، تو ممکن ہے کہ سوالات و اشکالات کا سلسلہ قائم ہو جائے؛ بل کہ حقیقت یہ ہے کہ امر تعبدی میں بھی یہی بات ہے کہ اس کو اس کی ضرورت، علت و مصلحت سے جدا کر کے دیکھا جائے، تو خواہ مخواہ کے سوالات دامن گیر ہوتے اور پریشان کرتے ہیں، مثلاً جہاد ہی کو دیکھ لیں کہ اس پر سرسری نظر ڈالنے والوں نے کیا کیا اعتراضات نہیں کیے ہیں؟ اور حد یہ کہ اس حکم کی وجہ سے اسلام جیسے سلامت پسند و امن دوست مذہب کو خون خوار کہہ جاتے ہیں اور یہ اس وجہ سے ہوتا ہے کہ یا تو یہ لوگ عناد و تعصب کے شکار ہوتے ہیں یا یہ کہ حقائق اور ان کے مصالح و علل سے ناواقف ہوتے ہیں۔

اسی طرح زیر بحث حدیث میں سمجھنا چاہیے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ یہ حدیث کا حکم کہ مکھی کو کھانے میں غوطہ دے کر پھینک دو اور کھانا کھالو، یہ امر تعبدی نہیں کہ واجب و ضروری ہو؛ بل کہ امرِ ارشاد ہے، جو محض مکھی کے زہر کو زائل کرنے کی ایک تدبیر کے طور پر فرمایا گیا ہے، کہ اگر مکھی گر پڑے اور اس کا زہر زائل کرنا ہو، تو اس کی تدبیر کیا ہے؟ یہ بتایا گیا ہے۔

چناں چہ علما نے اس کو امرِ ارشاد قرار دیا ہے۔ علامہ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے ''فتح الباری'' شرح ''صحیح بخاري'' میں اسی کو اختیار کیا ہے۔ (۱)

---

(۱) دیکھو: فتح الباري : ۱۰/۲۵۰

اور فنِ اصول فقہ کی مشہور و معروف درسی کتاب ''**اصول الشاشی**'' میں ہے:

''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول کہ ''جب کھانے میں مکھی گر پڑے، تو اس کو غوطہ دو پھر اس کو پھینک دو؛ کیوں کہ اس کے ایک پر میں بیماری اور دوسرے میں شفا ہے'' اس کا سیاق دلالت کرتا ہے کہ غوطہ دینے کا حکم ہم سے تکلیف (بیماری) دور کرنے کے لیے ہے؛ نہ کہ کسی عباداتی امر کے لیے، جو شریعت کا حق ہے، لہٰذا یہ امر واجب نہ ہوگا۔''(۱)

خلاصہ یہ کہ یہ امرِ تعبدی نہیں؛ بل کہ امرِ ارشاد ہے اور اس کی مصلحت وضرورت یہ ہے کہ لوگ مختلف قسم کے ہوتے ہیں: بعض نفیس الطبع اور بعض کثیف الطبع: نفیس الطبع تو مکھی پڑے ہوئے کھانے کو پھینکنے تیار ہو جائیں گے؛ مگر کثیف الطبع لوگوں کو اس کھانے سے نہ کراہت محسوس ہوگی اور نہ وہ اس کو پھینکنے تیار ہوں گے: اس لیے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ان لوگوں کی رعایت سے اور ان پر شفقت کی بنا پر فرمایا کہ اگر اس کھانے کو کھانا چاہتے ہو اور تمھاری طبیعت اس سے گرانی وکراہت محسوس نہ کرے تو کھالو؛ مگر اس میں چوں کہ زہر بھی ہے؛ لہٰذا اس پڑی ہوئی مکھی کو اس میں غوطہ دے کر پھینک دو؛ تاکہ شفا کا پر بھی اس میں ڈوب کر زہر کو زائل کر دے۔

حاصل یہ کہ اس کھانے میں شرعی کراہت تو نہ تھی، جو کچھ تھی وہ طبعی کراہت اور طبی نقصان تھا اور طبی نقصان کے ازالے کے لیے تدبیر بتائی گئی، بتائیے اس میں کیا اشکال ہے؟

پھر اس پر ایک دوسرے پہلو سے بھی غور کیجیے، وہ یہ کہ مکھی پڑا ہوا کھانا، پانی وغیرہ کا پھینک دینا کبھی کبھی بڑی مشکل بات ہوتی ہے؛ حتی کہ نفیس الطبع ولطیف

(۱) أصول الشاشي : ۲۷ بحث: ترک الحقیقة

المزاج لوگ بھی اس جگہ ہار جاتے ہیں۔ مثلاً شادی بیاہ اور کسی تقریب میں بڑے بڑے دیگوں میں کھانا وغیرہ پک رہا ہو اور اس میں مکھی گر پڑے اور بہت سے باراتی ومہمان جمع ہوں، تو کیا اس کھانے کو پھینک دینے پر نفاست پسند طبیعتیں بھی تیار ہو جائیں گی؟

ظاہر ہے کہ یہاں اس نفاست پسندی کو بالائے طاق رکھ کر ہر آدمی اس کو کھانے کھلانے تیار ہو جاتا ہے، یہاں ساری نفاست پسندی ولطیف المزاجی دھری رہ جاتی ہے؛ بل کہ اگر کوئی یہ مشورہ بھی دے کہ اس کھانے کو پھینک دیا جائے، تو اس وقت یہی حدیث حوالے کے لیے یاد آئے گی، کہ حدیث میں اس کے کھانے کی اجازت دی گئی ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم صرف ایک کپ چائے یا ایک پلیٹ کھانے ہی کو سامنے رکھ کر نہیں؛ بل کہ اس طرح کے تمام حالات ومسائل کو سامنے رکھ کر فرما رہے ہیں کہ اگر مکھی پڑ جائے، تو اس کو اس کھانے میں غوطہ دے کر اس کو پھینک دو پھر کھالو؛ تا کہ اس کا کوئی نقصان تم کو نہ ہو، یہ ارشاد دراصل اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی خداداد حکمت وبصیرت سے فرمایا ہے، جس میں ایک طرف آپ کی امت پر شفقت ومہربانی کا ثبوت ہوتا ہے اور دوسری جانب آپ کی دور اندیشی ووسیع النظری اور تمام حالات ومعاملات پر نظر کا ثبوت بھی ہوتا ہے۔

کیا ایسے مواقع پر یہ نفیس طبیعتیں ایک مکھی کی بنا پر سارے دیگ کو پھینک دیں گی؟ یا اس ارشاد کی قدر وقیمت کے ماننے پر مجبور ہوں گی؟

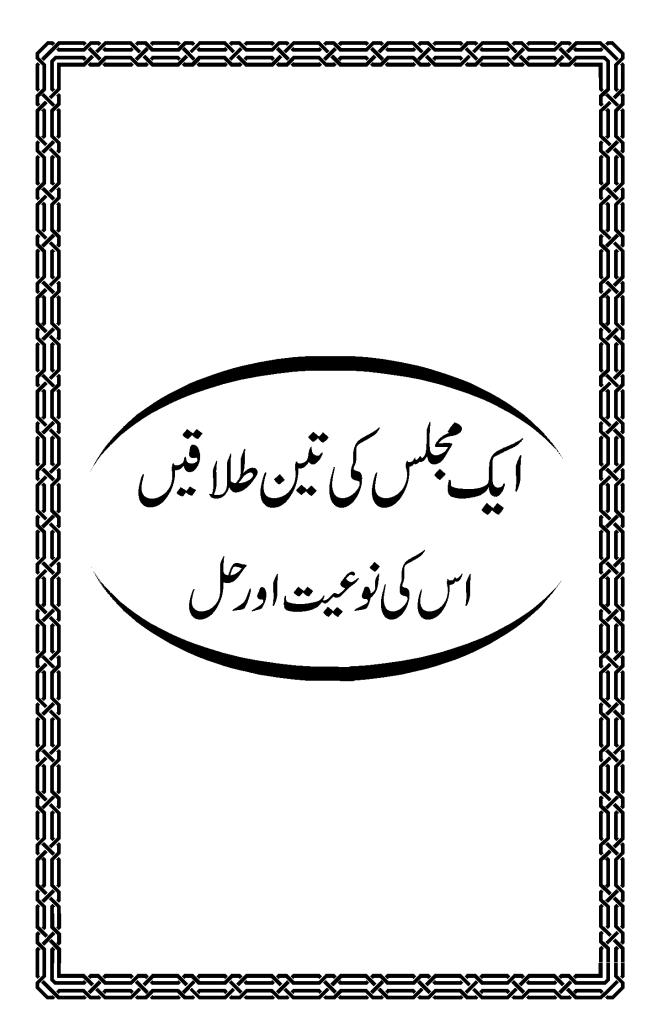
اب ایک تیسرے پہلو سے اس پر غور کیجیے کہ بعض لوگ ایسے ہوتے ہیں، جو فاقہ زدہ ومسکین وفقیر ہوتے ہیں اور بسا اوقات ان لوگوں کے پاس کھانے کے لیے تھوڑے سے کھانے کے سوا کچھ نہیں ہوتا، اس صورتِ حال میں اگر اس کھانے میں

مکھی گر پڑے اوران کے پاس اس مکھی زدہ کھانے کے سوا کچھ نہیں ہے،تو کیا صرف نفاست کا خیال کر کے اس کو یہ کھانا پھینک دینا چاہیے ؟ یا یہ کہ اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث کی روشنی میں اس کو یہ کھانا کھالینا چاہیے؟ میں سمجھتا ہوں کہ یہاں ہر ذی ہوش یہی کہے گا کہ حدیث پر عمل کرتے ہوئے اس کو یہ کھانا کھا لینا چاہیے؛ کیوں کہ اگر وہ کھانا نہ کھائے گا،تو نہایت ضیق وتنگی کا شکار ہوگا۔

اب نفاست والی بات کہنے والے ذرا سوچیں کہ جو نبی ساری دنیا کے لیے اور امیر وغریب ،شاہ وگدا ،چھوٹے و بڑے سب کے لیے رحمت بنا کر بھیجے گئے ۔وہ اگر صرف نفاست پسندی کا لحاظ فرماتے اوراس کھانے کونا جائز قرار دے دیتے ،تو یہ غریب بیچارے کہاں جاتے ؟ اللہ کے نبی علیہ السلام نے ان کی غربت وفقر کا بھی خیال رکھا اوراس کھانے کو پھینکنے کے بہ جائے استعمال کرنے کی اجازت دی اوراسی کے ساتھ مکھی کے زہر کو دور کرنے کا ایک بڑا آسان نسخہ بھی بتا دیا کہ اسی مکھی کو غوطہ دے کراس کھانے کو کھالو؛ کیوں کہ اس کے ایک پر میں زہر ہوتا ہے،تو ایک میں شفا ہوتی ہے،تا کہ اس کا زہر زائل ہو جائے اور کسی بیماری وتکلیف کا شکار نہ ہوں۔

خیال کیجیے کہ اس میں کس قدر دور رس نگاہوں سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان مصالح اور ضرورتوں کو دیکھ کر یہ حکم دیا ہے؟ یہی بات آپ کی نبوت کی ایک بین دلیل اوراس پر ایک معجزہ قرار پاتی ہے۔

فقط

محمد شعیب اللہ خان

ایک مجلس کی تین طلاقیں
اس کی نوعیت اور حل

ایک مجلس کی تین طلاقیں
اسکی نوعیت اور حل

تمہید

چند دنوں سے ''تین طلاق'' کا مسئلہ اخبارات ورسائل کا موضوع بنا ہوا ہے اور تقریباً روزانہ کوئی نہ کوئی اس سلسلے کا مضمون شائع ہوتا رہتا ہے اور اس بحثا بحثی کا افسوس ناک ؛ بل کہ خطرناک پہلو یہ ہے کہ اکثر و بیشتر یہ لکھنے والے وہ ہیں، جن کو شریعت کا صحیح علم ہی نہیں ؛ بل کہ ان میں بعض وہ ہیں، جن کو خود شریعت میں ترمیم کی ضرورت محسوس ہوتی ہے اور وہ شریعت پر قائم لوگوں کو بنیاد پرست (Fundamentalist) کہہ کر چڑاتے ہیں اور میں ان چڑانے والوں کو (Baseless) کہتا ہوں اور یہ بلا شبہ ایک حقیقت ہے۔

ان بے بنیاد لوگوں کو شریعت کے مسائل پر کلام کرنے کا کوئی حق ہی نہیں پہنچتا ؛ مگر افسوس کہ یہ لوگ بے دھڑک جو جی میں آتا ہے، قرآن وحدیث اور تاریخ سے یکسر آنکھیں بند کر کے، لکھتے رہتے ہیں اور علما کو جاہل و غافل سمجھتے ہیں اور عجیب بات یہ ہے کہ علما کا اپنی شرافت کی بنا پر ان کا جواب نہ دینا، ان کو شرافت کے بجائے جہالت نظر آتا ہے؛ مگر یہ خود ان کی اپنی جہالت ہے۔

بہر حال عرض یہ کرنا ہے کہ آج طلاق کا یہ مسئلہ ایک کھلونا بن کر رہ گیا ہے، جس سے عوام الناس میں ایک بے چینی واضطراب پیدا ہوگیا ہے۔اس کو دیکھ کر ضرورت محسوس ہوئی کہ چند ضروری امور کی وضاحت، محض احقاقِ حق واتمامِ حجت کے لیے پیش کروں۔

مسئلہ کیا ہے؟

سب سے پہلے یہ واضح کردوں کہ زیرِ بحث مسئلہ کیا ہے؟ کیوں کہ عوام کو دیکھا گیا کہ وہ اخبارات ورسائل میں اس مسئلے کی بحث کو پڑھ کر پریشان ہیں کہ یہ کیا مسئلہ ہے؟ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی مرد اپنی بیوی کو ایک ہی وقت میں تین طلاق دے دیا، یا ایک ہی لفظ سے تین طلاق دے دیا، مثلاً کہا کہ تجھے تین طلاق تو اس سے اس کی بیوی پر کتنی طلاقیں پڑتی ہیں، تین کی تین پڑ جاتی ہیں یا صرف ایک ہی پڑتی ہے؟

اس کا ایک جواب تو اہلِ حدیث حضرات دیتے ہیں کہ صرف ایک طلاق پڑتی ہے اور دوسرا جواب جمہورِ امت کا ہے کہ اس سے تین کی تین طلاقیں پڑ جاتی ہیں، اس دوسرے جواب میں حنفی، شافعی، مالکی اور حنبلی مکتب ہائے فکر کے سبھی لوگ متفق ہیں۔

یہی وہ اہلِ حدیث و دیگر مکتب فکر کے لوگوں کا اختلاف ہے، جس کو آج اخبارات میں اُچھالا جا رہا ہے اور اسلام کے نادان دوست و وکیل اس کے ذریعے غیر اقوام کو مسلمانوں میں پھوٹ ڈالنے کے لیے مواد کی فراہمی کا فریضہ انجام دے رہے ہیں۔

کیا یہ مسئلہ نیا ہے؟

اب غور یہ کرنا ہے کہ کیا یہ مسئلہ یا اس میں اختلاف نیا ہے اور اسی دور کی ایجاد ہے؟ ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ؛ بل کہ ایک طویل زمانے سے یہ مسئلہ اختلافی چلا آرہا ہے اور اس پر طرفین کی طرف سے دلائل وفن کے مطابق کافی سے زیادہ بحثیں ہو چکی

ہیں اور جس طرح اہل حدیث مکتبِ فکر نے اپنے دلائل دیے ہیں، اسی طرح دوسرے مکتبِ فکر کے لوگوں نے بھی اپنے نظریہ پر بے شمار دلائل دیے ہیں اور اپنے نظریہ کو واضح و روشن طریقہ پر ثابت کیا ہے۔ان سب کے ہوتے ہوئے، اس مسئلہ کو اٹھانا اور اس اختلاف کو عوام اور جاہل لوگوں کے ہاتھ میں دے کر اس کو کھلونا بنا دینا یا خود لے کر کھلونا بنا لینا، دراصل دینِ اسلام سے ایک مزاق اور استہزاء کے مترادف ہے۔

غور کرنے کی بات ہے کہ ڈاکٹروں، وکیلوں، سائنس دانوں؛ بل کہ ججوں میں تک مختلف امور پر بحثیں اور اختلافات رونما ہوتے ہیں؛ مگر کیا فن سے ناواقف کو اس میں دخل دینے کی جرأت ہو سکتی ہے؟ اور پھر اس کو اخبارات میں اچھالنے کو کوئی عقل مند اچھا خیال کرتا ہے؟ مگر افسوس کہ جاہل لوگ دین و شریعت میں اپنی ناقص عقل و رائے کو چلاتے اور علما کو جو قرآن و حدیث کی بنیاد پر حکم کرتے اور دلائل شرعیہ کی بنیاد پر اختلاف کرتے ہیں، برا بھلا کہتے ہیں۔

غرض یہ کوئی آج ہی کا مسئلہ نہیں کہ اس پر یوں زحمت اٹھانے کی ضرورت ہو، بلکہ یہ ایک طویل زمانے سے اختلافی مسئلہ ہے اور اس پر سنجیدگی اور دلائل سے گفتگو کی ضرورت ہوتی ہے اور علما اس سے قبل اس سے فارغ ہو چکے ہیں۔

حل کی راہ

لہٰذا اس مسئلے کی ازسرِ نو تحقیق کی نہ ضرورت ہے اور نہ کوئی اس سے فائدہ، اب حل کی راہ اور سب سے آسان راہ یہ ہے کہ اہلِ حدیث مکتبِ فکر کے لوگ (اگر وہ اپنی تحقیق پر مطمئن ہیں) اپنی تحقیق پر عمل کریں اور دوسرے حضرات کو جو ان سے دلائلِ شرعیہ کی بنیاد پر اختلاف رکھتے ہیں، مجبور نہ کریں کہ وہ اپنی تحقیق چھوڑ کر اہلِ حدیث کی تحقیق پر عمل کریں اور جمہورِ امت کے لوگ اپنی تحقیق (نہیں؛ بل کہ صحابہ و

تابعین وائمہ فقہاء ومحدثین کی تحقیق) پر عمل کریں، جیسے اور بہت سارے مسائل میں اسی طرح اپنی اپنی تحقیقات پر عمل کیا جارہا ہے، اگر خدا کی خوشنودی اور رضا کے لیے اس طرح عمل کرلیا گیا، تو ممکن ہے کہ موجودہ صورتِ حال کے تلخ نتائج سے بچنے کے ساتھ، دین ودنیا کی بھلائیاں ہمیں حاصل ہوں۔

مگر دیکھو!

مگر یاد رکھنا چاہیے کہ محض اپنی نفسانی خواہشات کی تکمیل کے لیے، پوری عمر جس تحقیق کو صحیح سمجھتا رہا، اس کو چھوڑ کر دوسری تحقیق کو اپنانا، دراصل دین کا مزاق اڑانا ہے جیسے بہت سارے لوگ آج خاص طور پر اس تین طلاق والے مسئلے میں کرتے ہیں کہ حنفی مسلک کے مطابق پوری زندگی گذارتے رہتے ہیں اور تین طلاق کے بعد اہلِ حدیث علما سے مسئلہ پوچھ کر رجوع کر لیتے ہیں، یہ سراسر نفس پرستی اور شیطانی مکاری ہے۔

یاد رکھنا چاہیے کہ دلائل کی بنیاد پر کسی دوسرے مسلک کو اختیار کرنا الگ بات ہے اور محض اپنے نفس کی خواہش کے لیے ایسا کرنا الگ بات ہے اور یہ ظاہر ہے کہ دلائل کو جانچنا، پرکھنا، وجوہِ استدلال سے بحث کرنا، عامی کا کام نہیں؛ بل کہ عالم کا کام ہے، لہٰذا عامی کو اتنا ہی چاہیے کہ جب پوری عمر حنفی علما کو حق پرست سمجھتا رہا اور ان کی تحقیق پر اعتماد کرتا رہا، تو اب بھی انہیں کے مطابق عمل کرے اور اگر وہ ایسا نہیں کرتا؛ بل کہ کسی اہلِ حدیث سے مسئلہ پوچھ کر اس کو مانتا ہے، تو ظاہر ہے کہ اس کو مسئلہ ہی بتایا جاتا ہے نہ کہ دلائل اور اگر دلائل بھی اس کے سامنے آتے ہیں، تو یک طرفہ اور اگر دو طرفہ بھی آتے ہیں، تو وہ نہ قوتِ دلیل سے واقف، نہ وجوہِ استدلال سے واقف ہوتا ہے، تو بہر حال اس کو ان علمائے اہلِ حدیث کی بھی تقلید ہی کرنی ہوتی

ہے، تو سوال یہ ہے کہ اس نے ادھر کی تقلید کو چھوڑ کر ادھر کا رخ کس بنیاد پر کیا؟ ابھی عرض کر چکا کہ دلائل کی بنیاد پر نہیں کیا ہے، پھر کس بنیاد پر؟ محض نفس کی بنیاد پر؟ بھلا یہ کیسے جائز ہوسکتا ہے؟ اس لیے ہر مسلک کے آدمی کو چاہیے کہ نفس کی بنیاد پر بھٹکتا نہ پھرے اور خدا کو ناراض نہ کرے۔

جمہور کے دلائل

اب یہ ملاحظہ کیجیے کہ ائمہ اربعہ امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام مالک، امام احمد اور دوسرے علماء و ائمہ رحمہم اللہ نے زیرِ بحث مسئلہ میں جو یہ فرمایا ہے کہ تین کی تین طلاقیں پڑ جاتی ہیں ان کا یہ قول مبنی بر دلائل ہے، یہاں تفصیل نہیں پیش کی جاسکتی، صرف چند دلائل ''مشتے نمونہ از خروارے'' کے طور پر ذکر کرتا ہوں۔

آیت سے استدلال

قرآن کریم میں اللہ تعالےٰ کا ارشاد ہے:

﴿ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلاَ تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ ﴾ [البقرۃ: ۲۳۰]

(پس اگر اس نے اسے (دو کے بعد تیسری) طلاق دے دی، تو وہ عورت اس کے لیے حلال نہیں تاوقتے کہ وہ کسی اور مرد سے نکاح نہ کرلے)

اس آیت سے پہلی آیت میں دو طلاق رجعی کا ذکر کیا گیا ہے اور اس میں تیسری طلاق کا ذکر ہوا ہے اور یہ فرمایا گیا ہے کہ تیسری طلاق کے بعد اب وہ عورت اپنے شوہر کے لیے بلا حلالے کے حلال نہیں اور یہاں اس کی کوئی تفصیل نہیں کہ یہ تیسری طلاق پہلی دو طلاقوں کے ساتھ اسی مجلس میں دی جائے یا کسی اور مجلس میں دی جائے، لہٰذا یہ آیت دونوں صورتوں کو شامل ہوگی اور مسئلہ یہ نکلے گا کہ خواہ اسی مجلس میں تیسری طلاق دے دے یا کسی اور

مجلس میں وہ عورت اس پر حرام ہوگئی اور بغیر حلالے کے وہ اس کے لیے حلال نہیں۔

علامہ ابن حزم الظاہری نے اس آیت کا یہی مطلب بیان کیا ہے، کہ یہ دونوں صورتوں کوشامل ہے؛ چناں چہ وہ اپنی کتاب ''المحلی بالآثار'' میں فرماتے ہیں:

'' ثم وجدنا من حجة من قال :إن الطلاق الثلاث مجموعةً سنةٌ لا بدعةٌ . قول اللّٰہ تعالی:

﴿ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلاَ تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ﴾

فهذا يقع على الثلاث مجموعةً و مفرقةً ، ولا يجوز أن يخصص بهذه الآية بعض ذلک دون بعض بغير نصّ''(۱)

(یعنی پھر ہم نے ان حضرات کی دلیل میں، جو بیک وقت تین طلاق کوسنت کہتے ہیں نہ کہ بدعت، اللہ کا یہ قول پایا (جس کا ترجمہ یہ ہے) ''پس اگراس نے اسے (دو کے بعد تیسری) طلاق دے دی تو وہ عورت اس کے لیے حلال نہیں تا وقتے کہ وہ کسی اور مرد سے نکاح نہ کر لے'' پس یہ اکھٹی تین طلاق دینے اور الگ الگ طور پر دینے دونوں صورتوں کوشامل ہے؛ لہٰذا اس آیت کوکسی ایک صورت کے ساتھ خاص کرنا بغیر نص کے جائز نہیں)

علامہ ابن حزم کی اس عبارت سے واضح ہوا کہ مذکورہ آیت ایک مجلس میں اکھٹی تین طلاق دینے اور الگ الگ مجلس میں دینے دونوں صورتوں کوشامل ہے اور اس کو بلا دلیل ایک کے ساتھ خاص کرنا جائز نہیں۔

پہلی حدیث

« عن سهل بن سعد قال عويمر كذبت عليها يا

(۱) المحلی: ۱۰/۱۷۰

رسول الله ! إن أمسكتُها ، فطلّقها ثلاثاً قبل أن يأمره رسول الله صلى الله عليه وسلم » (۱)

(حضرت سہل بن سعد رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضرت عویمر عجلانی رضی اللہ عنہ نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اپنی بیوی سے لعان کیا، پھر کہا: یا رسول اللہ! اگر میں اس کو اپنے پاس رکھوں، تو میں جھوٹا ہوں، پھر انھوں نے اپنی بیوی کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم دینے سے پہلے ہی تین طلاقیں دے دیں۔)

جمہور علما فرماتے ہیں کہ حضرت عویمر رضی اللہ عنہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے تین طلاقیں دیدی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر انکار نہیں کیا جس سے معلوم ہوا کہ یہ تینوں طلاقیں واقع ہوگئیں ؛بل کہ ابوداؤد میں انہی حضرت سہل رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو نافذ فرمادیا۔

وفي رواية قال: فطلّقها ثلث تطليقات عند رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأنفذه رسول الله صلى الله عليه وسلم . (۲)

حضرت سہل رضی اللہ عنہ اس واقعے کے وقت وہاں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ موجود تھے، وہ خود فرماتے ہیں کہ اللہ کے رسول علیہ السلام نے ان کی طلاق کو نافذ بھی فرمایا، یہ صریح دلیل ہے، اس کی کہ ایک مجلس میں تین طلاقیں دینے سے تین کی تین واقع ہو جاتی ہیں۔

سند حدیث کی حیثیت

اوپر کی حدیث بخاری و مسلم کی ہے، جس کا صحیح ہونا معلوم و مسلم ہے اور حضرت

(۱) البخاري: ۴۸۵۵،مسلم: ۲۷۴۱،النسائي: ۳۳۴۹

(۲) أبو داود: ۱/۳۰۶

سہل کی حدیث جسے امام ابوداؤد رحمہ اللہ نے روایت کیا ہے، اس کی سند کے بارے میں علامہ ابن القیم رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اس کی سند کے تمام راوی صحیح کے راوی ہیں۔ (۱)

میں کہتا ہوں کہ ابوداؤد رحمہ اللہ کی یہ روایت قابلِ وثوق راویوں سے آئی ہے، صرف ایک راوی عیاض بن عبداللہ فہری رضی اللہ عنہ کے بارے میں علماءِ جرح وتعدیل کا اختلاف ہے؛ تاہم ان کی توثیق بھی کی گئی ہے۔ امام ابن حبان رحمہ اللہ نے ان کا ذکر اپنی (''کتاب الثقات'': ۲۸۳/۷) میں کیا ہے۔ نیز علامہ ابن شاہین رحمہ اللہ نے اپنی کتاب (''تاریخ اسماء الثقات'': ۱۳۸) میں ان کا ذکر کیا ہے اور احمد ابن صالح رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ یہ عیاض اہل مدینہ میں سے ہیں اور مدینہ میں ان کی بڑی عزّت وشان تھی، ان کی حدیث میں کچھ (قابل اعتراض بات) ہے۔ علامہ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے بھی ان کا یہ کلام ابن شاہین رحمہ اللہ کے حوالے سے نقل کیا ہے۔ (۲)

اس سے معلوم ہوا کہ دراصل عیاض کے بارے میں ائمہ کے اقوال مختلف ہیں، بعض ان کو ثقہ قرار دیتے ہیں اور بعض ضعیف کہتے ہیں اور ایسے راوی کی روایت کم ازکم حسن ہوتی ہے۔

الغرض اس سے معلوم ہوا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عویمر رضی اللہ عنہ کی تین طلاقوں کو جو بیک وقت دی گئی تھیں نافذ فرمایا، یہی جمہور کا مسلک ہے۔

دوسری حدیث

« عن عائشةَ رضي الله عنها : أن رجلاً طلّق امرأته ثلثاً، فتزوّجتْ،

(۱) السیل الجرار: ۴۴۳/۲

(۲) تهذيب التهذيب: ۲۰۱/۸

فطلّق، فسئل النبيُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : أتحل للأول؟ قال: لا حتى يذوق عسيلتها كما ذاق الأول» (۱)

(حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ایک شخص نے اپنی عورت کو تین طلاقیں دے دیں، اس عورت نے کسی اور مرد سے نکاح کرلیا، پھر دوسرے مرد نے بھی اس کو طلاق دے دی، اللہ کے رسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سے سوال کیا گیا کہ کیا یہ عورت اپنے پہلے خاوند کے لیے جائز ہے؟ آپ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے فرمایا نہیں، جب تک کہ دوسرا خاونداس سے صحبت اور جماع نہ کرے جس طرح کہ پہلے خاوند نے کیا ہے۔)

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ تین طلاق واقع ہوجاتی ہیں اوراس کے بعد بغیر حلالہ کے یہ عورت اپنے پہلے شوہر کے لیے حلال نہیں ہوسکتی۔اس حدیث میں ''طلّق امرأته ثلاثاَ '' کے الفاظ ہیں جن کا ترجمہ یہ ہے: ''اس نے اپنی عورت کوتین طلاق دے دیں''، یہ تین طلاق اس نے ایک ہی مجلس میں دیں یا الگ الگ؟اس حدیث میں اگر چہ اس کا ذکر نہیں ہے؛ مگر عام طور پر اس جملہ کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ ایک دفعہ یا ایک مجلس میں تین طلاق دیں؛ چناں چہ علامہ ابن حجر عسقلانی رَحِمَهُ اللهُ اس کی شرح میں لکھتے ہیں کہ :

'' **فإنه ظاهر في كونها مجموعةً** ''

(یعنی یہ جملہ بظاہر یہی چاہتا ہے کہ یہ تین طلاقیں دفعۃً اور ایک دم دی گئیں۔)(۲)

---

(۱) البخاري: ۴۸۵۷، مسلم: ۲۵۸۹

(۲) فتح الباري: ۹/ ۳۶۷

اور میں کہتا ہوں کہ عویمر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں بھی یہی الفاظ آئے ہیں اور وہاں ایک مجلس میں بیک وقت تین دینا ہی مراد ہے، جیسا کہ ظاہر ہے؛ کیوں کہ انھوں نے ہر طہر پر ایک ایک طلاق یا مجلس بدل کر طلاق نہیں دی تھی ،تو جیسے ان الفاظ سے بیک وقت تین طلاق کا دینا مراد ہے، اسی طرح یہاں بھی یہی مراد ہے۔اور ان تین طلاقوں کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مان کر یہ فرمایا کہ یہ عورت اپنے پہلے شوہر کے لیے حلالہ کے بغیر حلال نہیں ،معلوم ہوا کہ ایک مجلس کی دی ہوئی تین طلاقیں نافذ ہو جاتی ہیں۔

تیسری حدیث

حضرت محمود بن لبید رضی اللہ عنہ سے مروی ہے:

« إن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم أخبر عن رجل طلق امرأته ثلاث تطليقات جميعاً،فقام مغضباً ،فقال: أيلعب بكتاب الله و أنا بين أظهركم » (۱)

ابن القیم رحمہ اللہ نے اس حدیث کو علی شرط مسلم قرار دیا ہے۔(۲)

حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ نے کہا کہ اس کی سند جید ہے اور ابن حجر رحمہ اللہ نے کہا کہ اس کے راوی سب ثقہ ہیں۔(۳)

طریق استدلال

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ بہ یک وقت تین طلاق دینا ناپسندیدہ امر ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ بہ یک تین طلاق دینے سے تینوں طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں؛ کیوں کہ

---

(۱) سنن النسائي المجتبى : ۳۳۸۴، السنن الكبري للنسائي: ۱۴۲/۶

(۲) زاد المعاد : ۲۲۵/۵

(۳) نيل الأوطار: ۱۱/۷،سبل السلام: ۱۷۳/۳

اگر تین دینے سے تین واقع نہ ہوتیں، تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم اس پر غصہ کیوں ہوتے ؟ غصہ تو اسی وجہ سے ہے کہ تینوں طلاقیں بیک وقت پڑ جانے کی وجہ سے، الگ الگ طلاق دینے کی جو حکمت ہے، وہ فوت ہو جاتی ہے اور وہ حکمت غور وفکر کا موقعہ پانا ہے، جب کوئی شخص ایک دم تینوں طلاقیں دے دیتا ہے، تو یہ موقعہ اس کو نصیب نہیں ہوتا؛ اس لیے آپ نے اس پر غصہ فرمایا۔

اگر تین طلاق دینے سے صرف ایک طلاق پڑتی تو آخر اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو غصہ ہونے کی کیا ضرورت تھی ؟ جب کہ اس سے کوئی حکمت و مصلحت فوت نہیں ہو رہی ہے ؟ معلوم ہوا کہ یہ غصہ اسی لیے تھا کہ اس سے وہ حکمت ربانی و مصلحت خداوندی فوت ہو جاتی ہے، جو الگ الگ طلاق دینے کے حکم میں پوشیدہ ہے۔ اور یہ بات اسی صورت میں متحقق ہو سکتی ہے، جب کہ ہم یہ مانیں کہ تین طلاق دینے سے تینوں کی تینوں واقع ہو جاتی ہیں۔

اس تقریر سے ان لوگوں کا اعتراض ساقط ہو گیا، جو یہ کہتے ہیں کہ اس حدیث سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ تین طلاق دینا حرام ہے؛ مگر یہ کہ تینوں نافذ ہو جاتی ہیں، اس کا اس میں کوئی ذکر نہیں۔ (۱)

اوپر کی تقریر سے معلوم ہو گیا کہ نافذ ہونے کا ذکر اگر چہ اس حدیث میں نہیں؛ لیکن اس کے سیاق وسباق سے یہ بات بالکل واضح ہے، جیسا کہ عرض کیا گیا۔

چوتھی حدیث

حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہ نے اپنی بیوی عائشہ خثعمیہ کو تین طلاقیں دے دیں، پھر اس پر افسوس ہوا، تو فرمایا کہ اگر میں نے میرے نانا (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم)

(۱) قاله ابن حجر في فتح الباري: ۳۶۲/۹

سے یہ سنا نہ ہوتا.(یا یوں کہا کہ)اگر میرے والد (حضرت علی رضی اللہ عنہ) نے مجھے بتایا نہ ہوتا کہ انھوں نے میرے نانا (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) سے یہ سنا ہے،تو میں اپنی بیوی کو واپس لے لیتا (اور وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کاارشاد یہ ہے کہ)

" أيما رجل طلق امرأته ثلاثاً مبهمةً أو ثلاثاً عند الأقراء لم تحل له حتى تنكح زوجاً غيره "

(جوشخص اپنی بیوی کو مبہم طور پر (یعنی ایک ہی لفظ میں لپیٹ کر جیسے تجھے تین طلاق)یا پاکی کے زمانوں میں (الگ الگ) تین طلاق دے دیا تو وہ عورت اس کے لیے حلال نہیں ، جب تک کہ دوسرے مرد سے نکاح نہ کر لے ۔ (۱)

سند حدیث پر کلام

اس حدیث کی سند میں دو راویوں پر کلام ہوا ہے :ایک عمرو بن ابی قیس الازرق رحمہ اللہ کے بارے میں،دوسرے سلمہ بن فضل رحمہ اللہ کے بارے میں،مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ دونوں راوی مختلف فیہ ہیں،بعض محدثین نے ان کی توثیق کی ہے اور بعض نے تضعیف کی ہے ،چناں چہ عمرو بن ابی قیس رحمہ اللہ کے بارے میں امام ابو داؤد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ "لا بأس به" (ان میں کوئی خامی نہیں)،ایک موقعے پر کہا کہ ان کی حدیث میں خطاء ہے،عثمان بن ابی شیبہ رحمہ اللہ نے کہا کہ "لا بأس به" ہیں،ان سے حدیث میں کچھ وہم بھی ہوجاتا ہے،امام بزار رحمہ اللہ نے کہا کہ مستقیم الحدیث ہیں،ابن حبان وابن شاہین رحمہما اللہ نے ان کو اپنی اپنی "كتاب الثقات" میں ذکر کیا ہے ،ابن حجر رحمہ اللہ نے یہ سب اقوال جمع کیے ہیں اور ان میں ایک بات یہ

(۱) سنن الدار قطني: ۴/۳۰، المعجم الكبير للطبراني: ۳/۹۱، سنن البيهقي: ۷/۳۳۷

بھی لکھی ہے کہ مقام ریّ کے کچھ لوگ امام ثوری رحمہ اللہ کی خدمت میں گئے کہ حدیث سنائیے ،تو آپ نے کہا کہ کیا تمہارے پاس وہ ازرق (عمرو بن ابی قیس رحمہ اللہ) نہیں ہیں؟ یعنی ان کے ہوتے ہوئے یہاں میرے پاس آنے کی کیا ضرورت؟(۱)

فن حدیث سے واقفیت رکھنے والا اچھی طرح جانتا ہے کہ ان پر کی جانے والی جروحات نہایت معمولی ہیں اور اسی کے ساتھ ان کی توثیق بھی کی گئی ہے؛ لہٰذا یہ حسن الحدیث ہیں۔

اسی طرح سلمہ بن فضل رحمہ اللہ کے بارے میں اگر چہ بعض نے سخت جرح کی ہے، تاہم بڑے بڑے ائمۂ جرح وتعدیل نے ان کی توثیق بھی کی ہے، جیسے امام ابن معین رحمہ اللہ نے کہا کہ ثقہ ہیں، کبھی فرمایا کہ **"لابأس به"**، ابن سعد رحمہ اللہ نے کہا کہ ثقہ صدوق ہیں، ابوحاتم رحمہ اللہ نے کہا کہ ان کا مقام صدق کا ہے (سچے لوگوں میں سے ہیں)، ان کی حدیث لکھی جاسکتی ہے؛ مگر اس سے حجت نہیں لی جاسکتی، ابن عدی رحمہ اللہ نے کہا کہ ان کی احادیث میں افراد وغرائب تو ہیں ؛ مگر میں نے ان کی کوئی حدیث ایسی نہیں پائی جو انکار کی حد تک پہنچتی ہو، ان کی احادیث متقارب وقابل برداشت ہیں اور امام احمد رحمہ اللہ سے جب ان کے متعلق معلوم کیا گیا، تو فرمایا کہ میں ان کے بارے میں خیر کے سوا کچھ نہیں جانتا۔(۲)

اس کے علاوہ دارقطنی رحمہ اللہ کے پاس اس حدیث کی ایک دوسری سند بھی ہے جس میں عمران بن مسلم نے ابراہیم بن عبدالاعلی سے روایت کرنے میں عمرو بن قیس الازرق کی متابعت کی ہے۔(۳)

---

(۱) دیکھو:تهذيب التهذيب : ۸۲/۸، تهذيب الكمال : ۲۰۴/۲۲

(۲) دیکھو:تهذيب الكمال : ۳۰۷/۱۱-۳۰۸،تهذيب التهذيب : ۱۳۵/۴

(۳) سنن الدارقطني : ۳۱۴

الغرض یہ دونوں راوی حسن الحدیث سے کم نہیں ہیں، بالخصوص، جب کہ بعض کی متابعت بھی پائی جا رہی ہے؛ اسی لیے اس حدیث کی سند پر بحث کر کے علامہ ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے بتایا ہے کہ اس کی سند حسن ہے۔ (۱)

اور علامہ ہیثمی رحمہ اللہ نے کہا کہ اس کے راویوں میں ضعف ہے اور ان کی توثیق کی گئی ہے۔ (۲)

اس روایت سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد صریح و صاف طور پر معلوم ہو گیا کہ تین طلاقیں خواہ الگ الگ دی جائیں یا ایک ہی لفظ میں دی جائیں؛ ہر دو صورت پر حکم یہ ہے کہ وہ عورت مرد پر حرام ہو جاتی ہے اور بغیر حلالہ کے حلال نہیں ہوتی۔

پانچویں حدیث

« عن ركانة : أتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقلتُ: يا رسول الله ! إني طلقتُ امرأتي البتّةَ ، فقال: ما أردتَ بها؟ قلت: واحدةً، فقال: واللّهِ ؟ قلتُ: واللّهِ ، قال:فهو ما أردتَ. » (۳)

(حضرت رکانہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا اور عرض کیا کہ میں نے میری بیوی کو طلاق بتہ دے دی

---

(۱) إعلاء السنن: ۱۵۲/۱۱

(۲) مجمع الزوائد: ۳۳۹/۴

(۳) الترمذي: ۱۰۹۷ واللفظ له ،أبو داؤد: ۱۸۸۷، ابن ماجه: ۲۰۴۱، صحيح ابن حبان: ۱۰/ ۹۷ ، الدارمي: ۲۱۷۲، سنن البيهقي: ۱۸۱/۱۰، المستدرك: ۲۱۸/۲، الدارقطني: ۳۳/۴، مسند الإمام الشافعي: ۱۵۳/۱، موارد الظمآن: ۳۱۲/۱

ہے، آپ نے پوچھا کہ اس سے تیرا کیا ارادہ تھا؟ میں نے عرض کیا کہ ایک (طلاق کا)، آپ نے فرمایا کہ کیا اللہ کی قسم؟ میں نے کہا کہ ہاں! اللہ کی قسم، آپ نے فرمایا کہ پھر جو تو نے ارادہ کیا، وہی ہے)

اس حدیث میں غور کرنے کی بات یہ ہے کہ جب حضرت رکانہ رضی اللہ عنہ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے جا کر کہا کہ میں نے میری بیوی کو طلاق بتہ دے دی ہے، تو آپ نے پوچھا کہ اس سے تیرا کیا ارادہ تھا؟ یعنی ایک کا یا تین کا؟ یہ سوال بتا رہا ہے کہ اگر وہ تین کا اس سے ارادہ کر لیتے، تو اس لفظ سے تین طلاقیں پڑ جاتیں، ورنہ اس سوال کا کوئی مطلب ہی نہ رہے گا۔ معلوم ہوا کہ ایک لفظ سے بھی تین طلاقیں پڑ جاتی ہیں۔

حدیث کا درجہ

امام ابو داؤد رحمہ اللہ نے اس حدیث کے بارے میں کہا کہ یہ ابن جریج کی حدیث سے اصح ہے، جس میں رکانہ کے تین طلاق دینے کا ذکر آیا ہے۔(۱)

نیز حاکم رحمہ اللہ نے بھی اس روایت کی تصحیح کی ہے۔(۲)

اور ابو داؤد رحمہ اللہ کی تصحیح کا ذکر امام دارقطنی رحمہ اللہ نے سنن میں، ابن حجر رحمہ اللہ نے "تلخیص الحبیر" میں، ابن الملقن رحمہ اللہ نے "خلاصۃ البدر المنیر" میں، ابن الجوزی رحمہ اللہ نے "التحقیق فی أحادیث الخلاف" میں اور قرطبی رحمہ اللہ نے تفسیر میں کیا ہے۔(۳)

---

(۱) سنن ابو داؤد: ۱/۳۰۰

(۲) مستدرک: ۲/۲۱۸

(۳) سنن الدارقطني: ۴/۳۳، التلخیص الحبیر: ۳/۲۱۲، خلاصة البدر المنیر: ۲/۲۲۲، التحقیق في أحادیث الخلاف: ۲/۲۹۲، تفسیر: ۳/۱۲۹

نیز امام ابن حبان رحمہ اللہ نے بھی اس کی تصحیح کی ہے۔ (۱)

اور ابن ماجہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ میں نے امام ابوالحسن طنافسی رحمہ اللہ سے سنا کہ یہ حدیث کس قدر اشرف وعمدہ ہے!۔ (۲)

حدیث مذکورہ کے بارے میں اختلاف

مگر معلوم ہونا چاہیے کہ اس حدیث کے بارے میں علماء حدیث نے اختلاف کیا ہے، امام بخاری رحمہ اللہ نے اور ان کی اقتداء میں امام ترمذی رحمہ اللہ نے اس حدیث کو مضطرب قرار دیا ہے۔ (۳)

اسی طرح امام احمد رحمہ اللہ نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔ (۴)

اصل میں محدثین کے مابین اس حدیث کے بارے میں یہ اختلاف اس لیے پیدا ہوا کہ بعض راویوں نے اس میں یہ روایت کیا ہے کہ حضرت رکانہ رضی اللہ عنہ نے تین طلاقیں ایک مجلس میں دی تھیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے معلوم کیا کہ ان کا اس سے ارادہ کیا تھا؟ جب انہوں نے بتایا کہ ایک طلاق کا ارادہ تھا، تو آپ نے ان کو اجازت دی کہ وہ چاہیں تو اپنی بیوی سے رجوع کرلیں۔ (۵)

لہٰذا اس حدیث میں اضطراب پایا گیا، امام بخاری و امام ترمذی رحمہما اللہ یہی فرماتے ہیں، پس جن حضرات نے اس پر نظر کی انھوں نے اس کو ضعیف قرار دیا۔

---

(۱) التلخيص الحبير: ۲۱۲/۳

(۲) سنن ابن ماجه: ۱/ ۱۴۸

(۳) دیکھو سنن الترمذي: ۲۲۲/۱ ، علل الترمذي للقاضي أبي الطيب: ۱/۱۷۱، التلخيص الحبير: ۲۱۲۳

(۴) ذكره ابن القيم في حاشية أبي داود: ۱۹۱/۶، وابن الجوزي في العلل المتناهية :۶۳۹/۲

(۵) أبو داود: ۱۸۷۷، مسند أحمد: ۲۲۶۶

علت اضطراب کا جواب

اور امام ابو داؤد رحمہ اللہ اور دیگر محدثین نے ان دو احادیث میں سے سند و متن کے لحاظ سے اُس حدیث کو ترجیح دی ہے جس میں یہ آیا کہ انہوں نے طلاق بتہ دی۔ اور اس ترجیح سے اس حدیث کا اضطراب رفع ہو گیا، کیونکہ کسی ایک روایت کو ترجیح دینے کے بعد اضطراب ختم ہو جاتا ہے۔

چنانچہ امام ابو داؤد رحمہ اللہ نے دو وجہ سے طلاق بتہ والی حدیث کو تین طلاق والی حدیث پر ترجیح دی ہے ایک تو اس وجہ سے کہ تین طلاق والی روایت میں ایک راوی مجہول ہے اور وہ ''ابو رافع کا ایک بیٹا'' ہے جس سے ابن جریج روایت کر رہے ہیں اور ابو رافع کے کئی لڑکے تھے جن میں سے صرف ایک عبید اللہ بن ابو رافع ہی لائق احتجاج ہیں، اب یہ نہیں معلوم کہ یہاں ابو رافع کے لڑکوں سے کون مراد ہیں؟ یہ عبید اللہ یا کوئی دوسرا لڑکا؛ اس لیے امام ابو داؤد رحمہ اللہ نے اس حدیث کی تضعیف کی ہے۔(۱)

دوسری وجہ یہ بیان کی کہ طلاق بتہ کا ذکر جس روایت میں ہے وہ حضرت رکانہ کے پوتے علی بن یزید بن رکانہ سے آئی ہے اور گھر کے لوگ اس گھریلو مسئلے سے دوسروں کی بنسبت زیادہ واقفیت رکھتے ہیں؛ لہٰذا یہی صحیح ہے کہ انہوں نے طلاق بتہ دی تھی۔

علامہ ابن القیم پر رد

یہاں اس بات کا ذکر کر دینا بھی مناسب ہے کہ علامہ ابن القیم رحمہ اللہ نے

---

(۱) حاشیة ابن القیم:۶/۱۹۲

امام ابوداؤد رحمہ اللہ کی بات کا رد کیا ہے اور ان کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ طلاق بتہ والی حدیث جس کو امام ابوداؤد رحمہ اللہ نے ترجیح دی ہے، وہ بھی ضعیف راویوں سے آئی ہے؛ کیوں کہ اس کا ایک طریق " **عبد اللّٰہ بن علی بن السائب عن نافع بن عُجیر عن رکانة**" ہے اور دوسرا" **زبیر بن سعید عن عبد اللّٰہ بن علی بن یزید عن أبیه عن جده**" ہے۔ اور یہ سب ضعیف راوی ہیں اور ان میں زبیر سب سے زیادہ ضعیف ہے۔

علامہ ابن القیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کے مقابلہ میں امام احمد رحمہ اللہ کی ایک روایت جو بطریق "**محمد بن اسحاق، داوٗد بن الحسین عن عکرمة عن ابن عباس**" آئی ہے (جس میں رکانہ کے تین طلاق دینے کا ذکر ہے) وہ "**نافع بن عجیر**" اور "**ابن جریج**" دونوں کی حدیث سے زیادہ صحیح ہے، اور اس طریق کو امام احمد رحمہ اللہ نے ایک دوسرے مقام پر صحیح قرار دیا ہے۔ (۱)

راقم الحروف کہتا ہے کہ علامہ کے اس کلام میں دو باتوں پر بحث ہے: ایک تو یہ کہ انہوں نے عبداللہ بن علی بن السائب، زبیر بن سعید اور عبداللہ بن علی بن یزید اور ان کے باپ علی بن یزید سب کو علی الاطلاق ضعیف کہہ دیا ہے حال آں کہ یہ بات صحیح نہیں، دوسرے اس بات پر کہ امام احمد رحمہ اللہ کی مذکورہ حدیث اصح ہے۔

جہاں تک پہلی بات کا تعلق ہے، اس کے بارے میں عرض ہے کہ اس کے راوی عبداللہ بن علی ابن السائب کو ابن حجر رحمہ اللہ نے مستور من الثالثۃ کہا ہے۔ (۲)

اور ان کا ذکر حافظ مزی رحمہ اللہ نے "**تھذیب الکمال**" میں اور ابن حجر

(۱) حاشیہ ابن القیم: ۱۹۲/۶

(۲) تقریب: ۳۱۴/۱

نے ''تھذیب التھذیب'' میں کیا ہے اور کسی سے کوئی جرح نقل نہیں کی۔(۱)

اور ذہبی رحمہ اللہ نے ''الکاشف'' میں لکھا:

'' عبد الله بن علي بن السائب لم يضعف''

(یعنی ان کی تضعیف نہیں کی گئی ہے۔)(۲)

اس سے معلوم ہوا کہ علامہ ابن القیم رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ یہ ضعیف ہیں صحیح نہیں، ہاں یہ مستور ہیں، جیسا کہ ابن حجر رحمہ اللہ نے کہا ہے اور مستور کی حدیث کے بارے میں علمائے حدیث نے اختلاف کیا ہے، بعض نے کہا کہ اس کی حدیث کے بارے میں توقف کیا جائے گا اور بعض نے کہا کہ اس کی حدیث قبول کی جائے گی اور یہی جمہور کا مسلک ہے۔

علامہ ابن الصلاح وعلامہ ابن جماعہ وغیرہ نے فرمایا کہ: مختار یہ ہے کہ مستور کی حدیث قابل قبول ہے اور اکثر مشہور کتب حدیث میں، ان راویوں کے بارے میں جن کا زمانہ قدیم ہے اور ان کی معرفت متعذر رہے، اسی پر عمل بھی ہے۔(۳)

اور دوسرے راوی عبد اللہ بن علی بن یزید ہیں، ان کے بارے میں ابن حجر رحمہ اللہ نے کہا کہ:

'' لين الحديث من السادسة''

(یعنی حدیث میں کمزور، چھٹے طبقے سے ہیں۔)(۴)

اور امام ذہبی رحمہ اللہ نے لکھا:

---

(۱) تھذیب الکمال: ۱۵/۳۲۳، تھذیب التھذیب: ۵/۲۸۴

(۲) الکاشف: ۱/۵۷۶

(۳) مقدمہ ابن الصلاح: ۶۱، منھل الروی: ۱/۶۶، نیز فتح المغیث: ۱/۳۲۳

(۴) تقریب: ۱/۳۱۴

"وَقَدْ وُثِّقَ"

(کہ ان کی توثیق کی گئی ہے)۔(۱)

نیز امام ابن حبان رحمہ اللہ نے ان کو ثقات میں ذکر کیا ہے۔(۲)

اور ان کا ذکر حافظ مزی رحمہ اللہ نے "**تهذيب الكمال**" میں، اور ابن حجر رحمہ اللہ نے "**تهذيب التهذيب**" میں کیا ہے؛ مگر کوئی جرح ذکر نہیں کی۔(۳)

اس سے معلوم ہوا کہ یہ مختلف فیہ راوی ہیں، بعض نے ان کو ضعیف کہا اور بعض نے ان کی توثیق کی ہے؛ لہٰذا علی الاطلاق ان کو ضعیف کہنا صحیح نہیں۔

اور تیسرے راوی علی بن یزید ہیں، ابن حبان نے ثقات میں ان کا ذکر کیا ہے، اور ابن عدی و عقیلی نے ضعفاء میں ان کو داخل کیا ہے۔(۴)

امام بخاری رحمہ اللہ نے کہا:

"**لم يصح حديثه**". (۵)

ان کے بارے میں ابن حجر رحمہ اللہ نے جو فیصلہ کن بات کہی ہے وہ یہ ہے کہ مستور ہیں۔(۶)

اور چوتھے راوی زبیر بن سعید ہیں، ان کے بارے میں یحی بن معین رحمہ اللہ نے ایک قول میں کہا کہ ثقہ ہیں اور ابوزرعہ رحمہ اللہ نے شیخ (جو کہ الفاظ توثیق میں

---

(۱) الكاشف: ۱/۵۷٦

(۲) كتاب الثقات : ۷/۱۵

(۳) تهذيب الكمال: ۱۵/۳۲۳، تهذيب التهذيب : ۵/۲۸۴

(۴) الكامل: ۵/۲۰۸، العقيلي في الضعفاء: ۳/۲۵۴، تهذيب التهذيب: ۴/۳۱۸

(۵) التاريخ الكبير: ٦/۳۰۰

(٦) تقريب : ۱/۴۰٦

سے ہے) کہا ہے۔(۱)

اور دار قطنی نے کہا کہ ان سے اعتبار کے لیے حدیث لی جا سکتی ہے۔(۲)

اور ابن حبان رحمہ اللہ نے ان کا ذکر " **کتاب الثقات** " میں کیا ہے۔(۳)

اس تفصیل سے معلوم ہوگیا کہ ابن القیم نے جو ان سب کو علی الاطلاق ضعیف کہا ہے وہ صحیح نہیں۔ جب یہ صحیح نہیں، تو یہ بھی معلوم ہوگیا کہ یہ حدیث ضعیف نہیں۔

اب لیجئے ان کی دوسری بات کہ اس حدیث کے مقابلہ میں امام احمد رحمہ اللہ کی روایت کردہ حدیثِ ابن اسحاق اصح ہے، یہ بھی صحیح نہیں؛ کیوں کہ امام احمد کی اس روایت میں دو راویوں پر محدثین نے سخت کلام کیا ہے، ایک محمد بن اسحاق پر بعض نے ان کی توثیق بھی کی ہے؛ لیکن ان پر کی جانے والی جرح انتہائی سخت ہے، ان کے بارے میں امام مالک، امام یحیی القطان، معتمر دجال و کذاب کے الفاظ استعمال کرتے ہیں اور فریابی نے کہا کہ زندیق ہے، ابن نمیر نے کہا کہ یہ قدری تھے، جوزجانی نے کہا کہ مختلف بدعات کا ان پر الزام تھا، ایک مرتبہ سفیان ثوری مسجد خیف میں تھے کہ وہاں محمد بن اسحاق کو پایا اور فرمایا کہ مجھے اس بات سے شرم آتی ہے کہ لوگ مجھے ان کے ساتھ یہاں دیکھیں، اور امام احمد رحمہ اللہ نے بھی ان کو ضعیف قرار دیا ہے۔(۴)

کیا ایسے آدمی کی حدیث صحیح قرار پاتی ہے؟ میں یہ نہیں کہتا کہ ابن اسحاق کی کسی کی جانب سے بھی توثیق نہیں کی گئی ہے، البتہ یہ کہتا ہوں کہ علامہ ابن القیم رحمہ اللہ

(۱) تهذيب الكمال: ٩/٣٠٦-٣٠٧، الضعفاء و المتروكين: ١/٢٩٣

(۲) تہذیب: ٣/٢٧١

(۳) كتاب الثقات: ٦/٣٣٣

(۴) الكامل لابن عدى: ٦/١٠٣، ضعفاء عقیلی: ٤/٢٣، تهذيب التهذيب: ٥/١١٠

نے جن راویوں کواوپر ضعیف قرار دے کران کی حدیث کے مقابلہ میں ابن اسحاق کی حدیث کوترجیح دی ہے، ان راویوں میں بعض مستور ہیں اور بعض کی بعض نے توثیق کی ہے اور جو جرح کی گئی ہے وہ معمولی قسم کی ہے، اس کے مقابلہ میں ابن اسحاق پر انتہائی سخت جرح ہے، تو ابن اسحاق کی حدیث کوفوقیت دینا بےاصول بات ہے۔

پھر اس میں دوسرے راوی داؤد بن الحصین ہیں، جن کی ابن حبان ،نسائی اور ابن عدی وغیرہ نے توثیق کی ہے اور بعض محدثین نے تضعیف کی ہے، علی بن المدینی اور امام احمد رحمۃ اللہ کہتے ہیں:

"ما روى عن عكرمة فمنكر"

(کہ جو حدیث عکرمہ سے وہ بیان کریں وہ منکر ہوتی ہے)

اور یہ حدیث عکرمہ ہی سے انہوں نے روایت کی ہے؛ لہٰذا یہ بھی منکر ہوئی، اور سفیان بن عُیینہ کہتے ہیں کہ:

"كنا نتّقي حديث داؤد"

(کہ ہم داؤد کی حدیث سے بچتے تھے۔)

اور امام ابوزرعہ رحمۃ اللہ نے کہا:

"لين الحديث"

(حدیث میں کمزور ہیں۔)

اور امام ابوحاتم رحمۃ اللہ کہتے ہیں:

"ليس بالقوى"

(قوی نہیں)۔(۱)

---

(۱) الجرح و التعديل: ۱/۱۶۸، تهذيب الكمال: ۲۱۰۵، تهذيب التهذيب: ۳/۱۵۷

غور کیجئے کہ جس راوی پر یہ جرحیں ہوں، اس کی حدیث کو صحیح قرار دینا کس اصول کے مطابق صحیح ہوسکتا ہے؟ معلوم ہوا کہ علامہ ابن القیم رحمہ اللہ کی یہ بات محض مجازفہ ہے۔

اس جائزہ سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ امام احمد رحمہ اللہ کی روایت کردہ حدیث ابن اسحاق صحیح نہیں ہے، اب رہی یہ بات کہ امام احمد نے ایک دوسرے موقعہ پر اس سند کی تصحیح کی ہے، تو معلوم ہونا چاہئے کہ کسی حدیث کی تصحیح سے اس کے راویوں کی توثیق ثابت نہیں ہوتی؛ کیوں کہ کبھی تصحیح دوسرے قرائن اور طرق کی وجہ سے بھی ہوتی ہے۔ ہوسکتا ہے کہ امام احمد رحمہ اللہ نے اُس حدیث کی تصحیح متابعات وشواہد کی روشنی میں کی ہو اور یہاں زیر بحث روایت میں وہ مفقود ہے۔

رہا طلاق بتہ اور طلاق ثلاثہ والی حدیثوں میں ترجیح کا مسئلہ تو یہ معلوم ہو چکا ہے کہ امام ابو داؤد، حاکم و ابن حبان رحمہم اللہ نے طلاق بتہ کی تصحیح کی ہے اور میں سمجھتا ہوں کہ یہ تصحیح بھی متابعت وشواہد کی وجہ سے ہے، ورنہ صرف سند کی حیثیت سے یہ روایت زیادہ سے زیادہ حسن ہوسکتی ہے، صحیح نہیں ہوسکتی؛ کیوں کہ اس کے راوی اس پایہ کے نہیں ہیں جو صحت حدیث کے لیے شرط قرار دئے گئے ہیں۔

چنانچہ نافع بن عجیر کی حدیث میں عبداللہ بن علی بن السائب کی متابعت دوسری حدیث میں عبد بن علی بن یزید بن رکانہ کر رہے ہیں، اس طرح یہ ایک دوسرے سے قوت پا گئیں۔ اور اگر ترجیح طلاق ثلاثہ والی روایت کو دی جائے جیسا کہ ابن القیم نے کیا ہے، تو بھی اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ایک مجلس کی تین طلاق ہر صورت میں ایک مانی جائے گی؛ کیوں کہ اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت رکانہ رضی اللہ عنہ سے یہ پوچھا کہ اس سے تمہارا کیا ارادہ

تھا؟ انہوں نے کہا کہ ایک کا ارادہ تھا، تو آپ نے فرمایا کہ پھر تو ایک ہی شمار ہوگی، اس سے معلوم ہوا کہ اگر تین طلاق سے تین کا ارداہ ہو، تو تین کی تین طلاقیں پڑ جائیں گی، ورنہ اس سوال کا کوئی معنی نہ رہے گا۔ اور جیسا کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث کے تحت آئے گا کہ پہلے دور میں صحابہ میں ایسا ہی ہوتا تھا کہ تین سے ایک طلاق مراد لیتے تھے اور بطور تاکید تین مرتبہ طلاق کہا کرتے تھے اور اس صورت میں مسئلہ یہی ہے کہ اس سے ایک طلاق پڑتی ہے؛ لیکن سوال یہ ہے کہ اگر تین سے تین طلاقیں دینا مقصود ہو تب بھی کیا اس سے ایک طلاق پڑتی ہے؟ اس کا کوئی ثبوت اس حدیث سے نہیں ہوتا؛ بل کہ یہ حدیث اس کی صاف طور پر نفی کرتی ہے۔

یہ ایک آیت اور پانچ حدیثیں ہیں جن میں سے پہلی دو بخاری ومسلم کی ہیں اور تیسری نسائی کی ہے جو کہ صحیح حدیث ہے، چوتھی دارقطنی وطبرانی وبیہقی کی ہے اور یہ بھی قابلِ احتجاج ولائقِ استدلال ہے اور پانچویں ابو داؤد، ترمذی، ابن حبان وغیرہ کی ہے، جس کو متعدد محدثین نے صحیح کہا ہے۔ یہ محض نمونہ کے طور پر پیش کئے گئے ہیں اور یہ معلوم ہو چکا کہ انہی احادیث کے مطابق جمہور ائمہ وصحابہ کا عمل ہے۔

جمہور صحابہ وتابعین کا مسلک

چنانچہ علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے جو زیرِ بحث مسئلہ میں اہلِ حدیث کی طرح ایک طلاق پڑنے کے قائل ہیں، وہ جمہور صحابہ وتابعین کا مسلک وہی بتاتے ہیں جس پر آج جمہورِ امت اور ان کے علما قائم ہیں، کہ تین کی تین پڑ جاتی ہیں، چناں چہ فرمایا:

اس مسئلہ میں پہلا قول یہ ہے:

”تین طلاق ایک مجلس میں یا ایک کلمہ سے واقع کرنا مباح اور جائز ہے اور یہ تینوں طلاقیں پڑ جاتی ہیں، یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا قول

ہے اور امام احمد رحمۃ اللہ کی ایک قدیم روایت ہے۔"

دوسرا قول یہ ہے

" الثاني أنه طلاق محرّم لازم، وهو قول مالك وأبى حنيفة و أحمد رحمہم اللہ في الرواية المتاخرة عنه . اختارها أكثر أصحابه ، وهذا القول منقول عن كثير من السلف من الصحابة و التابعين".

(کہ اس طرح (ایک مجلس میں تین) طلاق دینا حرام ہے اور پڑ جاتی ہیں، یہی امام مالک، ابوحنیفہ کا اور امام احمد رحمہم اللہ کا آخری روایت کے مطابق قول ہے اور ان کے اکثر اصحاب نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے اور یہ قول صحابہ وتابعین میں سے اکثر حضرات سے منقول ہے۔)(۱)

علامہ ابن القیم رحمۃ اللہ "زاد المعاد" میں لکھتے ہیں:

"وأما المسئلة الثانية وهي وقوع الثلاث بكلمة واحدة فاختلف الناس فيه على أربعة مذاهب: أحدها : أنه تقع ، وهذا قول الأئمة الأربعة و جمهور التابعين و كثير من الصحابة رضي الله عنهم . "

(رہا دوسرا مسئلہ اور وہ ہے ایک کلمے سے دی ہوئی تینوں طلاقوں کا واقع ہوجانا، تو اس میں لوگوں نے چار اقوال پر اختلاف کیا ہے، ان میں سے ایک یہ ہے کہ تینوں طلاقیں واقع ہوجاتی ہیں، یہی ائمہ اربعہ کا، جمہور تابعین کا اور کثیر صحابہ کا قول ہے۔)(۲)

(۱) فتاوی ابن تیمیہ:۳۳/ ۸

(۲) زاد المعاد: ۵/ ۲۲۶

اس سے معلوم ہوا کہ رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے تین طلاقوں کے بیک وقت دینے پر تین ہی پڑ جانے کا جو فیصلہ کیا اس پر ائمۂ اربعہ بھی متفق ہیں اور جمہور صحابہ وتابعین بھی کا بھی یہی مسلک ہے، یہاں ابن تیمیہ رَحِمَہُ اللّٰہُ نے جو دو قول نقل کئے ہیں ان میں اختلاف صرف یہ ہے کہ پہلے قول والے بیک وقت تین طلاق دینے کو جائز کہتے ہیں اور دوسرے قول والے نا جائز، باقی تینوں طلاقوں کے پڑ جانے میں دونوں قول متفق ہیں جیسا کہ ظاہر ہے۔

اور لیجئے، علامہ ابن القیم رَحِمَہُ اللّٰہُ نے اپنے ''حاشیہ ابو داؤ د'' میں علامہ ابو بکر ابن العربی کے حوالے سے بلاتر دید لکھا ہے:

''لقد طوفت في الآفاق ولقيت من علماء الإسلام و أرباب المذاهب كل صادق ، فما سمعت لهذه المقالة بخبر ولا أحسست لها بأثر إلا الشيعة الذين يرون نكاح المتعة جائزاً ولا يرون الطلاق واقعاً.''

(آگے فرماتے ہیں)

''وقد اتفق علماء الإسلام و أرباب الحل والعقد في الأحكام على أن الطلاق الثلاث في كلمة وإن كان حراماً في قول بعضهم وبدعة في قول الآخرين لازم.'' (۱)

(میں نے مختلف علاقوں کا سفر کیا اور علما اسلام وارباب مذاہب میں سے قابل اعتبار لوگوں سے ملاقات کیا؛ لیکن اس (تین طلاق دینے سے ایک طلاق پڑنے) کی کوئی خبر نہ کہیں سنی اور نہ اس کا کوئی اثر

(۱) حاشية ابن القيم على سنن أبي داؤد: ٦/٢٠١-٢٠٢

کہیں محسوس کیا، سوائے شیعہ کے جو نکاح متعہ کو جائز سمجھتے اور طلاق کو غیر واقع خیال کرتے ہیں۔)

نیز وہ کہتے ہیں:

(علماء اسلام و ارباب حل وعقد اس بات پر متفق ہیں کہ ایک کلمہ میں تین طلاق، اگر چہ کہ بعض کے قول میں حرام ہے اور دوسرے بعض حضرات کے نزدیک بدعت ہے، لازم ہو جاتی ہیں۔)

اور امام محی الدین النووی شارح مسلم رَحمَہُ اللہُ لکھتے ہیں:

" وقد اختلف العلماء فيمن قال لامرأته أنتِ طالق ثلاثاً وقال الشافعي ومالک و أبو حنيفة وأحمد وجماهير العلماء من السلف والخلف رحمهم الله: يقع الثلاث، وقال طاوس وبعض أهل الظاهر: لا يقع بذلک إلا واحدة ." [1]

(علما کا اس مسئلے میں اختلاف ہے کہ کوئی شخص اپنی بیوی کو " تجھے تین طلاق" کہہ دے، امام شافعی، امام مالک، امام ابو حنیفہ و امام احمد اور سلف وخلف میں سے جمہور علماء رحمہم اللہ نے کہا کہ اس سے تینوں طلاقیں پڑ جاتی ہیں اور طاوس اور بعض اہل ظاہر کہتے ہیں کہ اس سے صرف ایک طلاق پڑتی ہے۔)

امام قرطبی رَحمَہُ اللہُ اپنی تفسیر میں لکھتے ہیں:

" قال علماء نا: واتفق أئمة الفتوى على لزوم إيقاع الطلاق الثلاث في كلمة واحدة ، وهو قول جمهور

(۱) شرح مسلم للنووي: ۱/۴۷۸

السلف ،وشذ طاوس وبعض أهل الظاهر إلى أن طلاق الثلاث في كلمة واحدة يقع واحدة .... والمشهور عن الحجاج بن أرطاة و جمهور السلف والأئمة أنه لازم واقع ثلاثاً ، ولا فرق بين أن يوقع ثلاثاً مجتمعة في كلمة أو متفرقة في كلمات. (۱)

(ہمارے علمانے کہا کہ ائمۂ فتوی اس پر متفق ہیں کہ ایک کلمے میں تین طلاق واقع کرنے سے لازم ہو جاتی ہیں، یہی جمہور سلف کا قول ہے اور طاوس اور بعض اہل ظاہر نے جمہور سے الگ ہوکر یہ قول اختیار کیا ہے کہ ایک کلمہ میں تین طلاق دینے سے ایک واقع ہوتی ہے،...... ......حجاج بن اُرطاۃ اور جمہور سلف اور ائمہ سے مشہور یہی ہے کہ یہ تینوں طلاقیں لازم وواقع ہوجاتی ہیں اوراس میں کوئی فرق نہیں کہ ایک کلمے میں اکھٹی واقع کرے یا الگ الگ طور پرکئی کلمات میں دے۔)

علماء کے ان اقوال سے یہ بات روز روشن کی طرح واضح ہوگئی کہ ائمہ اربعہ اور سلف و خلف میں سے جمہور علما اس مسئلہ میں متفق اللسان والبیان ہیں کہ تین طلاق ایک مجلس میں یا ایک کلمہ سے دینے سے تین کی تین طلاقیں پڑ جاتی ہیں۔

کیا تین طلاق پڑ جانے کا مسئلہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی ایجاد ہے:

اس تفصیل سے ان لوگوں کی غلطی واضح ہوتی ہے، جو کہتے ہیں کہ تین طلاقوں کے پڑ جانے کا مسئلہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی ایجاد ہے،غور کرنے کی ضرورت ہے کہ اگر یہ تنہا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا فیصلہ ہوتا،تو کیا صحابہ خاموش بیٹھتے، جب کہ یہ دور وہ تھا کہ

(۱) تفسیر القرطبی:۳/۱۲۹

ایک معمولی عورت بھی حضرت عمر رضی اللہ عنہ جیسے حضرات کو مسائلِ شرعیہ کے بارے میں ٹوک دیتی تھی۔

ایک دفعہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے چار سو درہم سے زیادہ مہر باندھنے پر پابندی لگادی، تو قریش کی ایک خاتون نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو اس پر ٹوکتے ہوئے کہا کہ آپ نے سنا نہیں کہ اللہ تعالی نے فرمایا ہے:

﴿ وَاٰتَيْتُمْ اِحْدٰهُنَّ قِنْطَارًا فَلَا تَاْخُذُوْا مِنْهُ شَيْئًا ﴾ [النساء: ۲۰]

(کہ اگر تم نے اپنی بیویوں کو مہر میں ایک قنطار بھی دیا ہو تو واپس نہ لینا)

اس سے معلوم ہوا کہ مہر اس سے زیادہ بھی ہو سکتا ہے۔ اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اللہ میری مغفرت کرے، پھر کہا کہ سب لوگ عمر رضی اللہ عنہ سے زیادہ افقہ ہیں۔ (۱)

اسی طرح حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ایک دفعہ ایک مسئلہ بتایا، تو ایک شخص نے ٹوک دیا۔ آپ نے فرمایا کہ تم نے صحیح کہا اور مجھ سے خطاء ہوگئی اور ہر علم والے سے زیادہ کوئی جاننے والا ہے۔ (۲)

جب کسی سے کوئی لغزش ہو جاتی، تو معمولی آدمی بھی ٹوک دیتا تھا، تو اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ اگر خلافِ شریعت حکم دیتے، تو کیا سب صحابہ اسکو مان لیتے؟ یہ بات جس طرح حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ پر بہتان ہے اسی طرح حضراتِ صحابہ پر بھی بہتان ہے اور ہم نے اوپر عرض کر دیا ہے کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بھی وہی فیصلہ ہے، جو سب صحابہ کا ہے، پھر آخر اس فضول تاویل کی کیا ضرورت؟

---

(۱) سنن البیهقی: ۷/۲۳۳، روح المعاني: ۴/۲۴۵، تفسیر قرطبی: ۱/۲۸۷، تفسیر ابن کثیر: ۱/۴۶۸، فتح الباری: ۹/۰۴

(۲) تفسیر قرطبی: ۱/۲۸۷، روح المعاني: ۴/۲۴۶

روایتِ ابن عباس پر بحث

جو لوگ تین طلاق کو ایک کہتے ہیں اور تین کو تین قرار دینا حضرت عمر کی ایجاد کہتے ہیں، ان کی دلیل وہ روایت ہے جس کو امام مسلم رحمہ اللہ نے اپنی صحیح میں اور دیگر محدثین نے اپنی اپنی کتب میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے:

"عن ابن عباس رضی اللہ عنہ قال: کان الطلاق علی عهد رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم وأبی بکر وسنتین من خلافة عمر رضی اللہ عنہ طلاق الثلاث واحدةً، فقال عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ: إن الناس قد استعجلوا في أمر کانت لهم فیه أناة، فلو أمضیناه علیهم، فأمضاه علیهم." (۱)

(حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں اور حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے دور میں اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دورِ خلافت کے ابتدائی ایام میں تین طلاقیں ایک ہی ہوتی تھیں، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ لوگوں نے جلد بازی کی ہے، حال آں کہ ان کو اس معاملے میں سوچنے سمجھنے کا وقت تھا، ہم کیوں نہ ان پر ان کو نافذ کریں، پھر آپ نے یہ تین ہی ان پر نافذ کردیں)

اس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ تین طلاقوں کے نفاذ کا حکم حضرت عمر رضی اللہ عنہ ہی نے دیا ہے؛ مگر اوپر پیش کردہ احادیث اور جمہور علماء وائمہ کی تصریحات کے پیشِ نظر اس کا یہ مفہوم نہیں لیا جا سکتا اور اسی لیے جمہور ائمہ و علما نے حضرت ابن عباس

---

(۱) مسلم: ۱/۴۷۷، مستدرک حاکم: ۲/۲۱۴، مسند ابو عوانہ: ۳/۱۵۲، دار قطنی: ۴/۴۶، مصنف عبد الرزاق: ۶/۳۹۲، المعجم الکبیر للطبرانی: ۱۱/۲۳، سنن بیہقی: ۷/۳۳۶

رضی اللہ عنہ کی اس روایت کو قابلِ تأ ویل سمجھا ہے اور اس کی مختلف انداز سے تأ ویلیں کی ہیں، علامہ ابن القیم رحمہ اللہ نے ''حاشیہ ابو داؤد'' میں علماء کے حوالے سے اس کی دس تأ ویلیں ذکر کی ہیں۔(۱)

نیز علامہ نووی رحمہ اللہ نے شرح مسلم (۱/ ۴۷۸) میں ابن حجر رحمہ اللہ نے فتح الباری: (۹/۳۶۳-۳۶۵) میں اس حدیث سے متعلق علما کی تأ ویلات کا تفصیل سے ذکر کیا ہے۔اور اگر چہ اس حدیث پر کافی طویل بحثیں ہیں؛ مگر میں یہاں صرف دو چار باتیں عرض کروں گا۔

حدیث ابن عباس کی مختلف تأ ویلیں

(۱) بعض علما فرماتے ہیں کہ اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے دور میں اور عمر رضی اللہ عنہ کے ابتدائی ایام میں لوگ تین کے بجائے ایک ہی طلاق دیتے تھے، پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے آخری دور میں لوگ ایک ہی وقت تین تین طلاقیں دینے لگے،تو عمر رضی اللہ عنہ نے شریعت کا حکم بیان کیا اور نافذ کیا کہ تین تین ہی ہوں گی،اس کا مطلب یہ نہیں کہ تین طلاقیں دے کر بھی ایک شمار کرتے تھے۔

یہ مطلب اس حدیث کا متعدد محدثین و فقہا نے بیان کیا ہے،امام نووی رحمہ اللہ نے شرحِ مسلم (۱/ ۴۷۸) میں،امام بیہقی رحمہ اللہ نے بہ حوالہ امام ابوزرعہ رحمہ اللہ (السنن الکبری: ۷/ ۳۳۸) میں اور علامہ زرقانی رحمہ اللہ نے (شرحِ موطا:۳/ ۲۱۸) میں امام قرطبی رحمہ اللہ نے اپنی تفسیر (۳/۱۳۰) میں یہی مطلب، حدیث کا بیان کیا ہے۔

---

(۱) حاشیہ ابن القیم علی ابی داؤد: ۶/ ۱۹۷-۲۰۰

(۲) بعض علما نے فرمایا کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ کا مطلب یہ ہے کہ پہلے لوگ تین طلاق بول کر تین مراد نہیں لیتے تھے؛ بل کہ ایک مراد لیتے اور دو طلاقوں کا ذکر محض تاکید کے لیے کرتے تھے؛ لیکن جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا دور آیا تو لوگ تین کہہ کر تین مراد لینے لگے اور لوگوں میں مکر و دھوکہ عام ہوگیا، جس کی وجہ سے تین طلاق کو تاکید کے ارادہ پر محمول کرنا مشکل ہوگیا؛ لہٰذا حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان کی نیت کے مطابق حکم نافذ فرمادیا۔(۱)

(۳) بعض علما نے فرمایا کہ یہ بات کہ تین ایک ہوتی تھی، ایک خاص صورت کے متعلق ہے، وہ یہ کہ غیر مدخول بہا (یعنی جس عورت سے مرد نے ابھی ہم بستری نہ کی ہو) اس کو اگر "أنت طالق" تین دفعہ کہے تو اس پر صرف پہلی دفعہ والی طلاق پڑے گی اور وہ اسی سے بائنہ ہو جائے گی، دوسری دو طلاقیں اس پر واقع نہ ہوں گی؛ کیوں کہ غیر مدخول بہا عورت پہلی طلاق ہی سے بائنہ ہوجاتی ہے اور وہ دوسری دو طلاقوں کے وقت محل طلاق ہی نہیں رہتی۔ چناں چہ خود ابن عباس رضی اللہ عنہ سے (ابوداؤد:۱/ ۲۹۹) کی روایت میں اس کی تصریح آئی ہے اور امام ابن القیم رحمہ اللہ اس روایت کی سند کو صحیح قرار دیتے ہیں۔(۲)

خلاصہ یہ کہ یہ روایتِ ابن عباس رضی اللہ عنہ ایک خاص صورت کے بارے میں ہے نہ کہ مطلقاً؛ لہٰذا اس سے علی الاطلاق یہ ثابت کرنا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور ابو بکر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں تین طلاقیں ایک ہی ہوتی تھیں، صحیح نہیں۔

حدیث ابن عباس کا درجہ

یہ تمام تأویلات اس صورت میں ہیں، جب کہ اس حدیث کو صحیح تسلیم کرلیا جائے،

(۱) شرح مسلم: ۱/ ۴۷۸، فتح الباری: ۹/ ۳۶۴، الدیباج للسیوطی: ۴/ ۸۹

(۲) زاد المعاد: ۵/ ۱۹۵

ورنہ تو بہت سے محدثین کے نزدیک اس حدیث کی صحت بھی مشکوک ہے اور اس کی سند و متن دونوں پر کلام ہے۔

امام بیہقی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

" وهذا الحديث أحد ما اختلف فيه البخاري و مسلم، فأخرجه مسلم و تركه البخاري،وأظنه إنما ترك لمخالفته لسائر الروايات عن ابن عباس رضي الله عنه ....، ثم قال بعد إيراد الأحاديث عن ابن عباس رضي الله عنه ..... فهذه رواية سعيد بن جبير، و عطاء بن أبى رباح، و مجاهد، و عكرمة، و عمرو بن دينار، و مالك بن الحارث، ومحمد بن أياس بن البكير، و رويناه عن معاوية بن أبي عياش الأنصاري كلهم عن ابن عباس أنه أجاز الطلاق الثلاث و أمضاهن". (۱)

(یہ حدیث ان احادیث میں سے ایک ہے، جن میں بخاری و مسلم نے اختلاف کیا ہے، مسلم نے اس کو روایت کیا اور بخاری نے اس کو ترک کردیا۔ اور میرا خیال ہے کہ بخاری نے اس کو اس لیے ترک کیا کہ یہ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ کی دیگر تمام روایات کے خلاف ہے..... پھر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے متعدد رویات نقل کرنے کے بعد فرمایا کہ.... .....: یہ سعید بن جبیر، عطاء بن أبی رباح، مجاہد، عکرمۃ، عمرو بن دینار، مالک بن الحارث، محمد بن أیاس بن البکیر ومعاویہ بن ابی عیاش انصاري

(۱) السنن الكبرى للبيهقي: ۷/۳۳۶-۳۳۷

کی ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایات ہیں ،یہ سب کے سب ان سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے تین طلاقوں کو جائز ونافذ مانا ہے۔)

اس سے امام بیہقی رحمہ اللہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت کوابن عباس رضی اللہ عنہ کے دیگر شاگردوں کی روایت کے خلاف ہونے کی وجہ سے شاذ قرا دیا ہے اور اسی بنیاد پر-ان کے مطابق-امام بخاری رحمہ اللہ نے اس کی تخریج نہیں کی۔

اورمحدث امام طحاوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

" إن سعيد بن جبير، و مجاهداً، و عطاء، و عمرو بن دينار، و مالک بن الحويرث، و محمد بن أياس بن البكير،والنعمان بن أبي عياش رووا عن ابن عباس فيمن طلق امرأته ثلاثاً : أنه قد عصى ربه، و بانت منه امرأته، ولا ينكحها إلا بعد زوج ، وفيما رواه هؤلاء الأئمة عن ابن عباس مما يوافق الجماعة ما يدل على وهن رواية طاؤس و غيره". (۱)

(سعید بن جبیر ومجاہد وعطاء وعمرو بن دینار و مالک بن الحویرث ومحمد بن أیاس بن البکیر اورنعمان بن ابی عیاش سب نے ابن عباس سے،بیوی کو تین طلاق دینے والے کے بارے میں یہ روایت کیا ہے کہ اس نے اللہ کی نافرمانی کی اوراس کی بیوی اس سے جدا ہوگئی اوراس سے یہ دوبارہ اس وقت تک نکاح نہیں کرسکتا جب تک کہ وہ کسی اور سے نکاح نہ کرلے، حضرت ابن عباس سے ان ائمہ نے جماعت صحابہ کے موافق جوروایت

(۱) بحوالہ تفسیر القرطبی:۱۲۹/۳

کیا ہے، یہ طاوس وغیرہ کی روایت کے ضعیف ہونے کی دلیل ہے۔)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے امام قرطبی رحمہ اللہ کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ: اس حدیث میں ابن عباس رضی اللہ عنہ پر راویوں کے اختلاف کے ساتھ ساتھ اس کے الفاظ میں بھی اضطراب واقع ہوا ہے۔(۱)

حاصل یہ ہے کہ یہ روایت اولاً صحیح نہیں، اور اگر صحیح بھی ہے، تو اس کے معنی میں مختلف تأویلیں ہیں، اس بحث سے یہ بتانا ہے کہ تین طلاق کو ایک قرار دینے والے جو یہ کہتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ہی تین طلاقوں کو تین قرار دیا ہے، یہ صحیح نہیں اور اس پر مسلم کی روایت سے استدلال بھی درست نہیں؛ بل کہ اوپر کی تفصیلات سے واضح ہو چکا ہے کہ یہ فیصلہ خود بارگاہِ رسالت سے صادر ہو چکا تھا، اسی پر سب صحابہ و تابعین وائمہ نے عمل کیا ہے۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا مسلک

یہی وجہ ہے کہ خود ابنِ عباس رضی اللہ عنہ جو مسلم کی اس روایت کے راوی ہیں، ان کا مسلک بھی خود ان کی زبانی یہی نقل کیا گیا ہے کہ تین طلاقیں تین ہوتی ہیں۔ چناں چہ حضرت مجاہد سے روایت ہے کہ میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے پاس تھا کہ ایک شخص نے آ کر کہا کہ ”میں نے اپنی بیوی کو تین طلاق دے دی ہے“، حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کچھ دیر خاموش رہے، حضرت مجاہد کہتے ہیں کہ میں نے خیال کیا کہ شاید آپ اس کی بیوی کو اسے لوٹا دیں گے؛ مگر آپ نے فرمایا:

” ینطلق أحدکم فیرکب الأحموقة ، ثم یقول: یا ابن عباس ،یا ابن عباس، إن اللّٰه تعالی قال: ﴿وَ مَنْ یَّتَّقِ اللّٰهَ

(۱) فتح الباري: ۳۶۴/۹

یَجْعَلْ لَّهُ مَخْرَجًا﴾ و أنک لم تتق اللّٰه، فلا أجد لک مخرجاً،عصیتَ ربّک و بانتْ منک امرأتُک‘‘

(یعنی: تم حماقت کا کام کرتے ہو اور پھر اے ابن عباس، اے ابن عباس رضی اللہ عنہ کہتے ہو، اللہ تعالیٰ تو یہ فرماتے ہیں کہ جو اللہ سے ڈرتا ہے اللہ اس کے لیے کوئی راہ نکالتے ہیں اور تو نے اللہ کا خوف نہیں کیا، اس لیے میں تیرے لیے کوئی راستہ نہیں پاتا، تو نے اللہ کی نافرمانی کی اور تیری بیوی تجھ سے جدا ہو گئی۔)(۱)

اس کے علاوہ بھی متعدد حضرات تابعین نے ابن عباس سے ان کا یہی قول و فتوی نقل کیا ہے جیسا کہ اوپر امام بیہقی و امام طحاوی کے حوالے سے گزرا۔ غور کرنے کی بات ہے کہ جب ابنِ عباسؓ کو معلوم تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا، اور ابو بکر رضی اللہ عنہ کا فیصلہ یہ تھا کہ تین طلاقیں ایک ہوتی ہیں، تو انہوں نے اس کے خلاف کیوں فتوی دیا؟ کیا حضرت ابن عباس سے یہ بات ممکن ہے کہ وہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک فتوی و حکم جان کر پھر بھی اس کے خلاف فتوی دیں؟ معلوم ہوا کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے جو مسلم کی روایت میں بیان کیا ہے اس کا مطلب وہ نہیں جو سمجھا جا رہا ہے؛ بل کہ وہ ہے جو ائمہ نے بیان کیا ہے۔

دیگر صحابہ کے فتاوی

اور مزید قابل غور بات یہ ہے کہ صرف ابن عباس رضی اللہ عنہ ہی نہیں؛ بل کہ اور بھی متعدد صحابہ جیسے حضرت علی، حضرت ابو ہریرہ، حضرت عمر رضی اللہ عنہم وغیرہ سے بھی یہی فتوی منقول ہے۔

---

(۱) ابو داود: ۱/ ۲۹۷، حدیث نمبر: ۱۸۷۸۔ اس کی سند صحیح ہے، فتح الباري: ۳۶۲/۹

(۱) حضرت علی رضی اللہ عنہ سے ایک شخص نے پوچھا کہ میں نے میری عورت کو ایک ہزار طلاقیں دیدی ہیں، آپ نے فرمایا کہ:

" ثلاث تحرمها عليك ، واقسم سائرها بين نسائك "

(تین طلاقیں اس کو تجھ پر حرام کر دیتی ہیں ، باقی کو اپنی دوسری بیویوں پر تقسیم کر دے)۔(۱)

(۲) عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جب ان سے کوئی اس مسئلہ کے بارے میں پوچھتا تو فرماتے:

" أما أنت إن طلقت امرأتك مرةً أو مرتين فإن رسول الله أمرني بهذا،وإن كنت طلقتها ثلاثاً فقد حرمت عليك حتى تنكح زوجاً غيرك،وعصيتَ الله فيما أمَرَكَ من طلاق امرأتك".

(تو نے اگر اپنی بیوی کو ایک یا دو دفعہ طلاق دی ہے، تو مجھے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اس (رجوع) کا حکم دیا تھا اور اگر تو نے تین طلاق دی ہے، تو وہ تجھ پر حرام ہو گئی (تیرے لیے حلال نہیں) جب تک کہ وہ کسی اور مرد سے نکاح نہ کرلے۔)(۲)

(۳) حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے اس شخص کے بارے میں جس نے اپنی بیوی کو جماع سے قبل تین طلاق دے دی فرمایا کہ وہ اس شخص کے لیے حلال نہیں

---

(۱) سنن کبری بیہقی: ۷/ ۳۳۵، سنن الدارقطني: ۴/۲۱

(۲) رواه مسلم : ۱/ ۴۷۶ والبيهقي في السنن الكبرى: ۷/۳۳۱ والدار قطني في السنن: ۴/ ۲۸، بخاري تعليقاً: ۲/ ۷۹۲، نیز مصنف عبد الرزاق: ۶/ ۳۱۱

جب تک کہ وہ کسی اور سے نکاح نہ کر لے۔(۱)

امام طحاوی رحمہ اللہ نے عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے یہ فتوی تین سندوں سے روایت کیا ہے اور امام عینی رحمہ اللہ نے "نخب الأفکار" میں فرمایا کہ یہ تینوں سندیں صحیح ہیں۔(۲)

ان کے علاوہ حضرت ابوھریرہ سے طحاوی رحمہ اللہ نے، امام مالک رحمہ اللہ نے موطا میں، ابوداؤد رحمہ اللہ نے سنن میں، ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ مصنف میں، عبد الرزاق رحمہ اللہ نے مصنف میں، حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے طحاوی وبیہقی وعبد الرزاق نے، حضرت عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ سے طحاوی، ابو داؤد، بیہقی نے، حضرت انس رضی اللہ عنہ سے طحاوی، ابن ابی شیبہ وبیہقی نے، حضرت عثمان وعائشہ رضی اللہ عنہما سے ابن ابی شیبہ نے، حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ سے بیہقی نے، حضرت ابوسعید رضی اللہ عنہ سے ابن ابی شیبہ نے، اور حضرت عمران بن حصین وحضرت ابوموسی اشعری سے بیہقی نے روایت کیا ہے۔(۳)

یہ چند حوالے بطور مثال پیش کیے گئے ہیں، ان کے علاوہ اور بھی بعض حضرات صحابہ سے یہی فتوی مروی ہے اور پوری عبارات وفتاوی اس لیے نقل نہیں کیے گئے کہ تطویل کا خوف تھا؛ لہٰذا صرف حوالوں پر اکتفاء کیا گیا۔

---

(۱) شرح معانی الآثار للطحاوی : ۲/۳۵: مصنف عبدالرزاق: ۶/۳۳۱

(۲) نخب الافکار: ۷/۲۷۲

(۳) شرح معانی الآثار: ۲/۳۴، مؤطا: ۲/۵۷۰، ابو داؤد: ۱/۲۹۹، المصنف: ۴/۶۷، المصنف: ۶/۳۳۴، طحاوی: ۲/۳۵، سنن کبری: ۷/۳۳۴، عبد الرزاق: ۶/۳۳۳، طحاوی: ۲/۳۵، ابو داؤد: ۱/۲۹۹، سنن: ۷/۳۳۵، طحاوی: ۲/۳۵، ابن ابی شیبہ: ۴/۶۸، سنن: ۷/۳۷۵، ابن ابی شیبہ، المصنف: ۴/۶۲، ابن ابی شیبہ: ۴/۶۷، سنن: ۷/۳۳۶، ابن ابی شیبہ: ۴/۶۷، سنن: ۷/۳۳۲

آخری بات

ان سب باتوں کو پیش کرنے کا مقصد دوسرے مسلک کی تر دید و ابطال نہیں ہے؛ بل کہ یہ بتانا ہے کہ جمہور علما جس بات پر اٹل ہیں وہ ان کی اپنی ذاتی رائے اور قرآن وحدیث کے خلاف باطل اجتہاد نہیں ہے، جس پر شور مچایا جائے اور خواہ مخواہ اپنی ہی ہوا اکھاڑنے کی کوشش کی جائے؛ بل کہ یہ مسلک اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا بیان کردہ اور جمہور صحابہ وتابعین وائمہ کا اختیار کردہ ہے، جس کو غلط وباطل قرار دینا نہایت درجے کی جسارت وگستاخی ہے۔

یہ مضمون اولاً روزنامہ پاسبان میں ۱۳صفر ۱۴۱۴ھ پیر کو پھر سالار میں ۲۳صفر ۱۴۱۴ھ ۱۲اگست ۱۹۹۳کو شائع ہوا۔

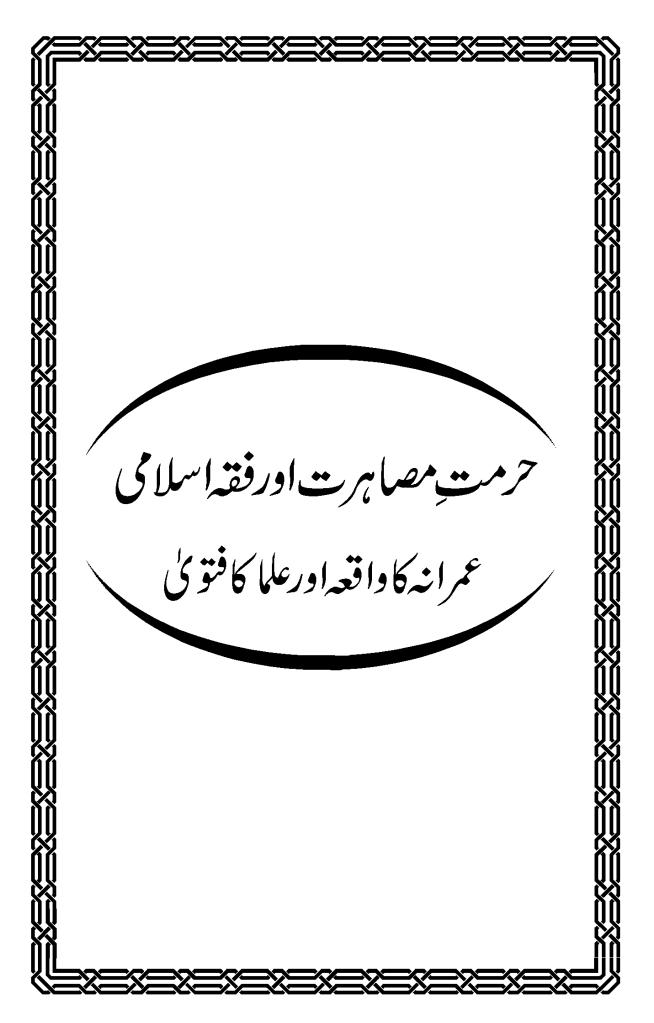
فقط

محمد شعیب اللہ خان عفی عنہ

۲/صفر ۱۴۲۴ھ

حرمتِ مصاہرت اور فقہ اسلامی

عمرانہ کا واقعہ اور علما کا فتویٰ

حرمتِ مصاہرت اور فقہ اسلامی
عمرانہ کا واقعہ اور علما کا فتویٰ

تمہید

اتر پردیش کے ایک ضلع مظفر نگر کے ایک گاؤں میں ''عمرانہ'' نامی ایک عورت کے خسر نے اس کو اپنی ہوس کا شکار بنالیا، جس پر وہاں کے جاہلوں کی پنچایت نے ایک قانون پاس کیا، کہ وہ عورت اب اپنے اسی خسر کے ساتھ شادی کر لے اور علما نے یہ فتویٰ دیا کہ وہ عورت نہ اس کے خسر کے لیے حلال ہے، نہ اس کے شوہر کے لیے حلال ہے؛ بل کہ وہ دونوں پر حرام ہے۔ اخبارات، جرائد ورسائل اور الکٹرانک میڈیا سب کے سب اس وقت اسی گھناؤنے اور شرمناک واقعے کے تذکرے اور اس پر تبصرے میں ہمہ تن مشغول ہیں اور ایسا لگتا ہے کہ اس دور کا سب سے بڑا مسئلہ ان کے نزدیک یہی ہے۔

اس میں شک نہیں کہ عمرانہ کے ساتھ اس کے خسر کا یہ شرمناک اور انتہائی گھناؤنا کردار، موجودہ دور میں انسانیت کی ذلت وپستی کی ایک المناک تصویر ہے، جس پر جس قدر بھی افسوس کیا جائے کم ہے؛ مگر حیرت ناک وافسوسناک بات یہ ہے کہ آج

میڈیا والے اور بعض دین و شریعت کی نزاکتوں سے ناواقف لوگ، اس واقعے پر افسوس کرنے کے بجائے، دین و شریعت پر افسوس کرنے لگے ہیں اور معاشرے کی موجودہ صورت حال کی اصلاح کے بجائے خود دین اسلام اور فقہ اسلامی کی اصلاح کی فکر میں ہیں اور مزید افسوس یہ ہے کہ اپنی ناواقفیت کے باوجود علما وائمہ، مدارس و دارالافتاؤں پر بھی نقد و جرح اور زبان درازی کرنے میں لگے ہوئے ہیں۔

ہمیں میڈیا اور ان لوگوں کے کردار و طرز پر جن کو دین سے کوئی تعلق نہیں ہے، کچھ زیادہ افسوس نہیں ہے اور نہ ہونا چاہیے؛ کیوں کہ میڈیا جن کے قبضے میں ہے، ان کا مقصد و منشاء اور ان کی زندگی کا مشن ہی اسلام اور اہل اسلام کو کمزور کرنا ہے؛ اس لیے ان کی طرف سے اسلام و مسلمانوں کے خلاف زبانِ لعن وطعن دراز کی جائے، تو کسی حیرت و استعجاب کا موقعہ نہیں ہے۔ البتہ یہ ضرور حیرت و استعجاب کی بات ہے کہ میڈیا کے اس مشن میں اسلام کو کمزور کرنے کے لیے، شعوری یا غیر شعوری طور پر اہل اسلام میں سے بھی ان کے کچھ نمائندے تیار ہو گئے ہیں اور ان ہی کے لب و لہجے اور اسلوب و انداز میں بات کرنے لگے ہیں اور ان کے مشن کو تقویت پہنچانے میں مشغول ہیں، ہائے افسوس کہ ؎

اس گھر کو آگ لگ گئی گھر کے چراغ سے

موقع کی نزاکت، دشمن کی عیاری و چالاکی پر نظر اور اسلام سے ہمدردی کا تقاضا تو یہ تھا کہ ائمہ کا احترام کیا جاتا، فقہ اسلامی کی خدمات کا اعتراف کیا جاتا، علما کے فتاویٰ پر اعتماد کیا جاتا اور متفقہ آواز سے بانگ دہل اعلان کیا جاتا، کہ ہمیں ہماری شریعت اور علما کے فتاویٰ کافی ہیں اور اگر اس میں علما وائمہ کا اختلاف بھی ہے، جیسا کہ اور بھی بہت سے مسائل میں اختلاف ہے، تو یہ کہا جاتا کہ یہ ہمارا داخلی معاملہ

ہے، اس میں غیروں کو جھانکنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور ہم اس میں کسی اور کو اپنا حکم وفیصل نہیں بنائیں گے۔

مگر افسوس کہ اس کے بجائے بعض مسلمانوں نے بھی علما کی توہین اور فتووں کا استہزاء و مذاق کرنا شروع کر دیا، بعض نے غیر مسلم لوگوں کے تنقیدی اداریئے اور مضامین سے اتحاد و اتفاق کا مظاہرہ کیا اور بعض خواتین تنظیموں نے اسلام اور علما کو دل کھول کر گالیاں دیں۔

اور ان کی تحریروں سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ طبقہ دین کے مسائل سے انتہائی ناواقف ہونے کے باوجود محض اپنی ناقص عقل وفہم پر کس قدر مطمئن ہے اور پھر اس کی بنا پر کس قدر رجری ہے؟ اور اس میں مزید افسوس ناک بات یہ ہے کہ یہ لوگ بعض غلط اور جھوٹی باتیں علما کی طرف منسوب کر رہے ہیں جن کی کوئی حقیقت ہی نہیں، مثلاً یہ بات کہ علما نے یہ فتوی دیا کہ وہ عورت اپنے خسر کے ساتھ شادی کر لے، حالانکہ کسی عالم کا یہ فتوی نہیں ہے؛ بل کہ علما تو یہ کہتے ہیں کہ وہ عورت خسر پر بھی حرام ہے اور اس کے شوہر پر بھی حرام ہے؛ مگر میڈیا کی سازشوں کا شکار ہو کر علما کی طرف یہ غلط بات منسوب کی جارہی ہے حال آں کہ یہ بات علما نے نہیں؛ بل کہ گاؤں کے جاہل پنچوں نے اپنی جہالت کی وجہ سے کہی تھی، اس جاہلانہ فیصلے سے نہ شریعت پر کوئی الزام آتا ہے اور نہ علما پر۔

ان ہی حالات کے پیش نظر احقاقِ حق و ابطالِ باطل کا فریضہ انجام دینے کے لیے زیر نظر سطور تحریر کی جارہی ہیں، تا کہ ایک طرف بدخواہوں کی زبان بند ہو اور دوسری طرف ان لوگوں کو حق سے آگہی ملے، جو اس سلسلے میں تذبذب کا شکار ہو گئے ہیں۔

مسئلہ کیا ہے؟

سب سے پہلے یہ دیکھنا ہے کہ مسئلہ کیا ہے جس کو ہمیں سمجھنا ہے؟ کیوں کہ جب تک مسئلہ کی اصل حقیقت نہیں سمجھیں گے، اس وقت تک بات واضح طور پر سمجھ میں نہیں آئے گی۔

مسئلہ ہے حرمتِ مصاہرت کا، جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ کسی مرد وعورت نے جنسی تعلق قائم کیا، تو اس بنا پر اس مرد وعورت کے اصول (ماں باپ اور دادا دادی، نانا نانی) اور فروع (اولاد اور اولاد کی اولاد) ایک دوسرے پر حرام ہوجاتے ہیں، شریعت اور فقہ کی زبان میں اس کو حرمتِ مصاہرت کہا جاتا ہے۔

یہ بات ہر کوئی جانتا ہے کہ رضاعت یعنی دودھ کی وجہ سے اور نسب یعنی خونی رشتے کی وجہ سے بھی بعض رشتے شریعت میں حرام ہوجاتے ہیں، اسی طرح سمجھنا چاہیے کہ کسی بھی مرد وعورت کے مابین جنسی تعلق کی بنا پر بھی بعض رشتے ایک دوسرے پر حرام ہوجاتے ہیں، اسی کا نام حرمتِ مصاہرت ہے۔

حرمتِ مصاہرت اور اس کی مختلف صورتیں

یہاں یہ بات سمجھ لینا چاہیے کہ فی الجملہ حرمتِ مصاہرت کے مسئلے پر پوری امت کا اجماع ہے اور یہ مسئلہ قرآن وحدیث سے بھی واضح طور پر ثابت ہے، البتہ اس کی تفصیلات وجزئیات میں علما کے مابین اختلاف ہوا ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ کسی بھی مرد وعورت کے درمیان جنسی تعلق کی تین صورتیں ہیں:

(۱) ایک مباح وجائز تعلق جو شرعی نکاح کی صورت میں ہوتا ہے۔

(۲) دوسرا مشتبہ تعلق جو نکاح فاسد یا غلط فہمی کی صورت میں ہوتا ہے۔

(۳) تیسرا حرام و نا جائز تعلق جو زنا کی صورت میں ہوتا ہے۔

ان میں سے پہلی دو صورتوں کے بارے میں تمام علما و ائمہ کا اجماع ہے کہ ان سے حرمتِ مصاہرت ثابت ہو جاتی ہے، یعنی کسی شخص کا ایک عورت سے نکاح ہوا، تو اس عورت کی ماں اور اس کی بیٹی اس مرد پر حرام ہو جاتے ہیں اور یہ مسئلہ قرآن میں منصوص ہے، قرآن پاک میں ہے:

﴿ وَاُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَ رَبَائِبُكُمُ الّٰتِيْ فِيْ حُجُوْرِكُمْ مِنْ نِّسَائِكُمُ الّٰتِيْ دَخَلْتُمْ بِهِنَّ ﴾ [النساء: ۲۳]

(اور حرام ہیں تم پر تمہاری بیویوں کی مائیں اور ان کی بیٹیاں، جو تمہاری پرورش میں ہیں جن کو تمہاری عورتوں نے جنا ہے، جن سے تم نے صحبت کی ہے۔)

اور جس طرح اس مرد پر اپنی عورت کی ماں اور بیٹی حرام ہو جاتی ہے، اسی طرح اس عورت پر اپنے شوہر کا باپ (یعنی خسر) اور اس کا بیٹا حرام ہو جاتے ہیں اور اس پر پوری امت کا اجماع ہے۔

اسی طرح اگر نکاح فاسد کی صورت میں کسی عورت سے جماع ہوا، تو بھی اس مرد و عورت پر ایک دوسرے کے اصول و فروع حرام ہو جاتے ہیں، نیز اگر کسی نے کسی عورت سے غلط فہمی میں بیوی سمجھ کر جماع کر لیا، تو بھی یہی مسئلہ ہے۔

علامہ ابن قدامہ حنبلی رَحِمَهُ اللهُ فرماتے ہیں:

” قال ابن المنذر رَحِمَهُ اللهُ : أجمع كل من نحفظ عنه من علماء الأمصار على أن الرجل إذا وطیء امرأة بنكاح

فاسد أو شراء فاسد أنها تحرم على أبيه و ابنه و أجداده وولد ولده ، و هذا مذهب مالک والأوزاعي والثوري والشافعي وأحمد وإسحاق و أبي ثور وأصحاب الراي رحمهم الله . (۱)

(ابن المنذر رنے کہا کہ علماءِ امصار میں سے جن سے بھی علم ہم نے محفوظ کیا ہے، ان کا اس بات پر اجماع ہے کہ اگر کوئی آدمی کسی عورت سے نکاح فاسد کی وجہ سے یا فاسد طریقے پر (باندی) خریدنے کی بنا پر اس سے جماع کرتا ہے، تو اس عورت پر اس مرد کا باپ، بیٹا، اس کے دادا اور پوتے سب حرام ہو جاتے ہیں، یہی امام مالک اوزاعی، ثوری، شافعی، احمد، اسحاق اور اصحاب الرائے کا مذہب ہے)

اب رہی تیسری صورت کہ کوئی کسی عورت سے زنا کر لے، تو اس کی بنا پر بھی کیا ایک دوسرے کے اصول و فروع حرام ہو جاتے ہیں یا نہیں؟ اس میں قدیم دور سے صحابہ میں اور علما میں اختلاف چلا آ رہا ہے۔

زنا سے حرمتِ مصاہرت اور ائمہ کے مسالک

چناں چہ اس مسئلے میں امام شافعی رَحِمَہُ اللہُ اور ایک روایت میں امام مالک رَحِمَہُ اللہُ تو یہ فرماتے ہیں کہ زنا سے حرمتِ مصاہرت ثابت نہیں ہوتی؛ مگر اس کے برخلاف متعدد صحابہ و تابعین و ائمہ یہ فرماتے ہیں کہ زنا سے بھی حرمتِ مصاہرت ثابت ہو جاتی ہے۔

چناں چہ حضرات صحابہ میں سے حضرت عمر، حضرت عائشہ، حضرت عمران بن

---

(۱) المغني : ۶/۴۰۵

حصین، حضرت ابن مسعود، حضرت جابر بن عبد اللہ، حضرت ابی بن کعب، اور اصح روایت کے مطابق حضرت عبد اللہ ابن عباس رضی اللہ عنہما یہ فرماتے ہیں کہ زنا سے بھی حرمتِ مصاہرت ثابت ہو جاتی ہے۔(۱)

نیز حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا بھی یہی مسلک ہے۔(۲)

اور تابعین میں سے حسن بصری، عامر شعبی، ابراہیم نخعی، عبد الرحمٰن اوزاعی، طاؤس، مجاہد، عطاء، سعید بن المسیب، سلیمان بن یسار، سفیان ثوری، احمد، اسحاق بن راھویہ رحمہم اللہ کا بھی یہی قول ہے۔(۳)

ائمہ میں سے امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مسلک بھی یہی ہے، کہ زنا کی وجہ سے بھی حرمتِ مصاہرت ثابت ہو جاتی ہے اور یہی مسلک امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کا ہے اور مزید یہ کہ امام مالک رحمہ اللہ کی ایک روایت بھی اسی کے موافق ہے اور آپ کے مسلک کی معتبر کتاب ''المدونة الکبری'' میں بھی یہی مذکور ہے۔(۴)

گویا کہ اس مسلک کو چار اماموں میں سے دو اماموں نے اختیار کیا ہے اور امام مالک رحمہ اللہ ایک روایت میں ان ہی کے ساتھ ہیں۔

اور ان ائمہ کے مسالک اور ان کے دلائل کتابوں میں مفصل موجود ہیں، یہاں ہمارا مقصود نہ ان سب کو بیان کرنا ہے اور نہ ان کے مابین محاکمہ مقصود ہے؛ بل کہ ہم

---

(۱) البناية للعيني: ۳۳/۵،فتح القدير: ۲۱۰/۳

(۲) بخاري: ۷۶۵/۲

(۳) البناية للعيني: ۳۳/۵،فتح القدير: ۲۱۰/۳، المغني: ۴۰۴/۶، ابن أبي شيبة: ۴۸۱/۳،تفسير القرطبي: ۱۱۰/۵

(۴) المدونة الكبرىٰ: ۲۷۷/۴

یہاں صرف امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ کے مسلک کی وضاحت اور دلیل بیان کرنا چاہتے ہیں؛ تاکہ یہ معلوم ہوجائے کہ آپ اس مسلک میں نہ متفرد ہیں اور نہ حضرت کا یہ مسلک بے دلیل ہے جیسا کہ میڈیا کے کردار سے لوگوں کو غلط فہمی ہورہی ہے اور بعض مسلمان بھی ان کی ہاں میں ہاں ملا رہے ہیں۔

حنفی کتب فقہ کے حوالجات

اب ہم اولاً قدیم فقہی کتب کے حوالے اس سلسلے میں پیش کرتے ہیں:

(۱) علامہ ابن نجیم المصری حنفی رَحِمَہُ اللّٰہُ اپنی کتاب "البحر الرائق" میں فرماتے ہیں:

" أراد بحرمة المصاهرة الحرمات الأربع :حرمة المرأة على أصول الزاني و فروعه نسباً و رضاعاً وحرمة أصولها و فروعها على الزانی نسباً و رضاعاً كما في الوطئ الحلال." (۱)

(یعنی مصنف کنز الدقائق نے حرمت مصاہرت سے چار قسم کی حرمتیں مراد لی ہیں: ایک یہ کہ اس عورت کا زانی کے اصول (باپ دادا) اور اس کے فروع (اولاد، و اولاد کی اولاد) پر حرام ہونا، خواہ وہ خونی رشتے سے ہوں یا رضاعی رشتے سے؛ اور اس عورت کے اصول وفروع کا زانی پر حرام ہونا، خواہ وہ خونی رشتے سے ہوں یا رضاعی رشتے سے)

(۲) علامہ ابن الھمام صاحب فتح القدیر فرماتے ہیں:

" وكذا تحرم المزنی بها على آباء الزاني وأجداده و

---

(۱) البحر الرائق: ۱۷۹/۳

إن علوا ، وأبنائه وإن سفلوا .'' (۱)

(یعنی اسی طرح وہ عورت جس سے زنا کیا گیا، وہ حرام ہو جاتی ہے زانی کے باپ دادوں پر، اگر چہ اوپر تک کا سلسلہ ہو اور اس کی اولا دبھی حرام ہو جاتی ہے، اگر چہ نیچے تک یہ سلسلہ پہنچے)

فتاوی عالمگیری میں ہے:

''فمن زنا بامرأة حرمت عليه أمها وإن علت، وابنتها وإن سفلت، وكذا تحرم المزنى بها على آباء الزانى وأجداده و إن علوا، وأبنائه وإن سفلوا .'' (۲)

(یعنی جو کسی عورت سے زنا کیا، تو اس عورت کی ماں اس پر حرام ہے اگر چہ اوپر تک سلسلہ پہنچے (یعنی ماں کی ماں اور اس کی ماں) اور اس کی بیٹی بھی اس پر حرام ہے، اگر چہ نیچے تک سلسلہ چلے (یعنی بیٹی کی بیٹی اور اس کی بیٹی) اسی طرح وہ عورت جس سے زنا کیا گیا وہ حرام ہو جاتی ہے زانی کے باپ دادوں پر اگر چہ اوپر تک کا سلسلہ ہو اور اس کی اولا دبھی حرام ہو جاتی ہے، اگر چہ نیچے تک یہ سلسلہ پہنچے)

ان کے علاوہ زنا سے حرمتِ مصاہرت کا یہ مسئلہ **''در مختار مع الشامی، بدائع الصنائع''** وغیرہ میں بھی بصراحت مذکور ہے۔

حنبلی کتب فقہ کے حوالجات

اب لیجیے حنابلہ کی فقہی کتابوں کے حوالے:

---

(۱) فتح القدير: ۳/۲۱۰

(۲) الفتاوى الهندية : ۱/۲۷۴، الدر المختار مع الشامي: ۳/۳۲،بدائع الصنائع: ۲/۲۳۶،تحفة الفقهاء: ۲/۱۲۴

(۱) فقہ حنبلی کی بنیادی واساسی کتاب ''المغنی'' میں ہے:

'' فاذا زنیٰ بامرأة حرمت علی أبیه و ابنه، و حرمت علیه أمها و ابنتها، کما لو وطئها بشبهة أو حلالا . [۱]

(یعنی: اگر کسی نے کسی عورت سے زنا کیا، تو وہ عورت اس زانی کے باپ اور بیٹے پر حرام ہو جاتی ہے اور اس مرد پر اس عورت کی ماں اور بیٹی حرام ہو جاتی ہے جیسے شبہ سے جماع کرنے یا حلال طریقے پر جماع کرنے کی صورت میں ہوتا ہے)

(۲) فقہ حنبلی کی معروف ومستند کتاب ''کشف القناع'' میں ہے :

''یثبت تحریم المصاهرة بوطء حلال إجماعاً و بوطء حرام کزنا و بوطء شبهة، ولو کان الوطء فی الدبر؛ لأن الوطء یسمیٰ نکاحاً، فیدخل فی عموم قوله تعالی: ولا تنکحوا ما نکح آبائکم الخ.'' [۲]

(حرمت مصاہرت حلال طریقے سے جماع سے تمام علما کے نزدیک ثابت ہو جاتی ہے اور حرام طریقے سے جماع جیسے زنا سے بھی ثابت ہو جاتی ہے اور شبہ کی بنیاد پر جماع سے بھی ثابت ہو جاتی ہے؛ کیوں کہ جماع کو نکاح بھی کہا جاتا ہے؛ لہٰذا یہ اللہ کے اس قول:''ولا تنکحوا ما نکح آبائکم الخ'' (جن سے تمہارے باپوں نے نکاح کیا ہے، ان سے تم نکاح نہ کرو) کے عموم میں داخل ہوگا)

---

(۱) المغني: ۶/۴۰۴

(۲) کشف القناع : ۵/۷۲

(۳) فقہ حنبلی کی ایک اور معتبر کتاب ”عمدة الفقه“ میں ہے:

”من وطئ امرأة حلالاً أو حراماً حرمت على أبيه و ابنه، وحرمت عليه أمهاتها و بناتها. [۱]

(جس نے کسی عورت سے حلال یا حرام کسی بھی طور پر جماع کیا، تو وہ عورت اس مرد کے باپ اور بیٹے پر حرام ہو جاتی ہے اور اس مرد پر اس عورت کی ماں اور بیٹیاں حرام ہو جاتی ہیں)

ان کے علاوہ یہ مسئلہ، حنبلی فقہ کی درج ذیل کتب میں بھی مذکور ہے۔ [۲]

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی وضاحت

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ زنا کی وجہ سے حرمت مصاہرت کے مسئلے میں اگر ایک مسلک یہ ہے کہ اس سے حرمت ثابت نہیں ہوتی، تو بے شمار صحابہ و تابعین اور متعدد ائمہ کا مسلک یہ ہے کہ اس سے بھی حرمت ثابت ہو جاتی ہے۔

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے اسی لیے لکھا ہے:

”وإنما تنازع العلماء في الزنا المحض : هل ينشر حرمة المصاهرة؟ فيه نزاع مشهور بين السلف والخلف، التحريم قول أبي حنيفة وأحمد رحمهما الله، والجواز مذهب الشافعي رحمه الله ؛ وعن مالك رحمه الله روايتان. [۳]

(۱) عمدة الفقه: ۹۱/۱

(۲) دليل الطالب: ۲۲۶/۱، المحرر في الفقه: ۱۹/۲، الروض المربع: ۵۱/۳، منار السبيل: ۱۴۹/۲، المبدع: ۶۰/۷

(۳) فتاوى ابن تيمية : ۶۷/۳۲

بس علما نے خالص زنا کے بارے میں اختلاف کیا ہے کہ کیا اس سے بھی حرمت مصاہرت پھیلے گی؟ اس میں سلف و خلف کے درمیان اختلاف مشہور ہے، حرام ہونے کا قول ابوحنیفہ واحمد رحمہما اللہ کا ہے اور جواز شافعی رحمہ اللہ کا مذہب ہے اور مالک رحمہ اللہ سے دو روایتیں ہیں) آپ ہی ایک اور جگہ فرماتے ہیں:

" ولكن النزاع المشهور بين الصحابة والتابعين و من بعدهم في الزنا : هل ينشر حرمة المصاهرة: فهذه فيها نزاع قديم بين السلف وقد ذهب إلى كل قول كثير من أهل العلم: كالشافعي، ومالک رحمہما اللہ فی احدى الروايتين عنه يبيحون ذلک؛ وأبو حنيفة وأحمد ومالک رحمہم اللہ فی الرواية الأخرىٰ يحرمون ذلک . فهذه إذا قلد الإنسان فيها أحد القولين جاز ذلک. [1]

(لیکن صحابہ وتابعین اور ان کے بعد کے لوگوں میں زنا کے بارے میں مشہور اختلاف ہے، کہ کیا اس کی وجہ سے حرمت مصاہرت پھیلتی ہے؟ پس اس میں سلف کے درمیان قدیم اختلاف ہے اور ہر قول کی طرف بہت سے اہل علم گئے ہیں جیسے امام شافعی رحمہما اللہ اور ایک روایت میں امام مالک رحمہ اللہ اس کو جائز کہتے ہیں اور امام ابوحنیفہ، امام احمد رحمہما اللہ اور دوسری روایت میں امام مالک رحمہ اللہ اس کو حرام کہتے ہیں۔ پس آدمی اس میں کسی بھی قول کی تقلید کرے، جائز ہے)

اس وضاحت سے بھی یہ بات خوب روز روشن کی طرح سامنے آگئی کہ اس میں

(۱) فتاویٰ ابن تیمیة: ۱۴۰/۳۲

دونوں قول ہیں اور ہر طرف علما وائمہ کا ایک کثیر طبقہ موجود ہے۔

جدید طبقے کی ناواقفیت

مگر افسوس کہ جدت پسند طبقہ اس وقت اپنی تمام تر جہالتوں کے باوجود اخبارات ورسائل میں علمائے دیوبند کے فتوے کو غلط اور غیر معقول کہہ رہا ہے۔ اگر علمائے دیوبند کا فتوی غلط ہے، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ حضرات صحابہ اور تابعین اور ائمہ سب کے سب اس غلطی میں مبتلا ہیں اور اس غیر معقول فتوے کا چودہ سو سال سے امت کو سبق پڑھاتے آرہے ہیں۔ کیا کوئی معقول آدمی ایسی نامعقول بات کہہ سکتا ہے؟

یہ طبقہ ہمیشہ محض عقل کی غلامی پر فخر کرتا ہے اور حقائق کو دیکھنے اور سمجھنے کا اس کو کوئی ذوق نہیں ہوتا اور اس ناواقفیت کے باوجود علما پر، ائمہ پر بل کہ صحابہ پر بھی چوٹیں کرنے کی جرأت کرتا ہے۔

اگر ان لوگوں نے چوٹیں کرنے سے پہلے کم از کم کسی عالم سے رجوع کر کے اس مسئلہ پر صحابہ وتابعین وائمہ کا مسلک معلوم کیا ہوتا، تو ان کو حقیقت سے آگہی ہو جاتی اور وہ اس جہل مرکب میں مبتلا نہ ہوتے۔

میڈیا کا ایک جھوٹ

اوپر پیش کی گئی وضاحت سے یہ بھی آشکارا ہو گیا، کہ ائمہ اور علما کا مسلک اس بارے میں یہ ہے کہ زنا کی وجہ سے وہ عورت جس سے زنا ہوا ہے، اس کے خسر پر بھی حرام ہے اور اسی کے ساتھ اس کے شوہر پر بھی حرام ہے اور یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ دارالعلوم دیوبند سے بھی یہی فتوی دیا گیا ہے؛ مگر میڈیا اپنی عادت کے مطابق علما کی طرف یہ بات منسوب کر رہا ہے کہ علما نے اس عورت کو اپنے زانی خسر کے ساتھ شادی

کر لینے کا فتوی دیا؛ حال آں کہ یہ سوفی صد جھوٹ ہے اور ایک رتی بھی اس میں سچ کا عنصر شامل نہیں ہے، بلکہ دار العلوم دیو بند کے فتوے میں خود اس کی تردید کی گئی ہے۔

اور حقیقت یہ ہے کہ یہ شادی کر لینے کی بات ان جاہل پنچوں کا فیصلہ تھا جو اس مسئلہ پر اپنے گاؤں میں بیٹھ کر فیصلہ کر رہے تھے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ کسی جاہل کے غلط فیصلہ کرنے پر نہ اسلام پر کوئی الزام آ سکتا ہے اور نہ علماء پر۔ مگر کس قدر حیرت کی بات ہے کہ میڈیا کے اس کردار سے واقف ہوتے ہوئے بھی اس کی ہاں میں ہاں ملاتے ہوئے وہ طبقہ جو اپنے آپ کو عقل منداور روشن دماغ کہلاتا ہے، علماء کو کوسنے دے رہا ہے۔

دارالعلوم دیوبند کا عمرانہ کے مسئلے میں فتویٰ

یہاں پر مناسب ہوگا کہ ہم دار العلوم دیو بند کے فتوے کی نقل پیش کر دیں جس پر لے دے کی جا رہی ہے اور اس کی بنیاد پر علما کو برا بھلا کہا جا رہا ہے، اس سے ان شاء اللہ العزیز انصاف پسند حضرات کو حق و باطل میں تمیز کرنے کا موقعہ ملے گا۔

سوال: قصبہ چرتھاول ضلع مظفر نگر میں ایک شادی شدہ خاتون کے ساتھ اس کے حقیقی سسر نے زنا بالجبر کیا، یہ بات جس وقت عورت کے ذریعے بتائی گئی، تو گاؤں کی پنچایت نے فیصلہ کیا کہ اس صورت میں عورت پر طلاق واقع ہو گئی اور اب یہ عورت جو پہلے زانی کے فرزند کی منکوحہ تھی، اب سسر کی بیوی ہوگئی ہے اور شوہر پر حرام ہوگئی ہے، گاؤں کی پنچایت نے عورت کو اس کے میکے بھیج دیا ہے، اس عورت کے اپنے شوہر سے پانچ بچے بھی ہیں، اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر کسی شادی شدہ عورت سے اس کا سسر زنا بالجبر کرتا ہے، تو کیا اس کی زوجیت بدل جائے گی، یا اس کو طلاق واقع ہو جائے گی اور کیا وہ اپنے شوہر پر حرام ہو جائے گی، اگر ایسا ہے، تو کیا

زانی سسر کے ساتھ اس کا از سر نو نکاح کیا جائے گا اور وہ پانچ بچے کس کے کہلائیں گے، کیا یہ بچے اپنے باپ کے بہن بھائی کہلائیں گے، اس قسم کے سوالات علاقے میں جنم لے رہے ہیں، اس سلسلے میں شرعی مسئلہ واضح نہ ہونے کی صورت میں علاقے کے حالات ناگفتہ بہ بنے ہوئے ہیں اور میڈیا بھی اس بابت بہت سی غلط فہمیوں کا شکار ہے، اس لیے علمائے کرام سے اس کی وضاحت کیے جانے کا التماس ہے۔

السائل: اشرف عثمانی، راشٹریہ سہارا

جواب از دارالعلوم دیوبند

الجواب وباللہ التوفیق: اگر کسی شخص نے اپنے بیٹے کی بیوی کے ساتھ زنا کیا اور گواہوں کی گواہی سے یہ فعل ثابت ہو جائے اور اس کا بیٹا اس کی تصدیق کرے یا وہ خود اقرار کرے، تو اس سے حرمت مصاہرت ثابت ہو جاتی ہے؛ یعنی لڑکے کی بیوی لڑکے کے اوپر ہمیشہ کے لیے حرام ہو جاتی ہے، جس عورت سے باپ نے ہم بستری کر لی، خواہ نکاح کے بعد جائز طریقے پر کی ہو یا بغیر نکاح کے ناجائز طور پر وطی کی ہو، ان دونوں صورتوں میں مرد کے لیے اس عورت کو اپنی زوجیت میں رکھنا حرام ہوتا ہے، قرآن پاک میں ہے:

﴿وَلَاتَنكِحُوْا مَا نَكَحَ آبَاءُ كُمْ﴾

بیٹے کو چاہیے کہ اپنی بیوی سے علاحدگی اختیار کر لے اور کبھی اس کے پاس نہ جائے، پنچایت والوں کا یہ کہنا کہ لڑکے کی بیوی اب باپ کی بیوی ہوگئی اور زوجیت بدل گئی، صحیح نہیں ہے، یا یہ کہنا کہ لڑکے کی بیوی کو طلاق واقع ہوگئی یہ بھی صحیح نہیں، نہ سسر کے ساتھ اس کا نکاح ہوسکتا ہے، وہ پانچوں بچے صحیح النسب ہیں اور اپنے اصلی ماں باپ کے بچے ہیں، نہ یہ لڑکے کے باپ کے پوتے پوتی کہلائیں گے، گاؤں

کے لوگوں نے مسئلے سے ناواقفیت میں اپنے فیصلے کی غلط طریقے پر جو تعبیر کی ہے، وہ صحیح نہیں ہے، غالباً اسی غلط تعبیر کی وجہ سے لوگوں کے دماغوں میں نئے نئے سوالات پیدا ہو رہے ہیں۔

واللہ اعلم

الجواب صحیح: **فقط**

حبیب الرحمٰن، کفیل الرحمٰن، محمد ظفیر الدین

مفتی دار العلوم، دیوبند

/ ۵/ ۱۴۲۶ھ

دار العلوم کا یہ فتوی بالکل واضح اور صاف ہے، جو میڈیا کی غلط بیانیوں اور مکاریوں کا پردہ فاش کرنے کے لیے کافی ہے، نیز اہل انصاف میں سے وہ طبقہ، جو ان مکاریوں و سازشوں کا شکار ہو کر اسلام کے بارے میں غلط فہمی اور علما سے بدظنی و بدگمانی میں مبتلا ہے اس کے لیے بھی اپنی غلط فہمیوں و بدگمانیوں کو دور کر لینے کا سنہری موقعہ ہے۔

مسئلے پر آیت سے استدلال

اب ہم بتاتے ہیں کہ اس مسلک کی تائید میں دلائل ہیں یا یہ کہ یہ مسلک بے دلیل ہے؟ جیسا کہ بعض ناواقف حضرات اس غلط فہمی کا شکار ہیں۔ متعدد حضرات علما نے اس مسلک کی دلیل میں قرآن پاک کی ایک آیت پیش کی ہے، اور وہ یہ ہے:

﴿ وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَائُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ، إِنَّه كَانَ فَاحِشَةً وَّ مَقْتًا وَ سَاءَ سَبِيْلًا ﴾

(النِّسَاۗءِ : ۲۲)

(تم نکاح نہ کروان عورتوں سے، جن سے تمہارے باپوں نے نکاح کیا ہے؛ مگر جو کہ پہلے ہو چکا، بے شبہ یہ بے حیائی کا اور غضب کا کام ہے اور برا چلن ہے)

اس آیت میں نکاح کا لفظ آیا ہے اور عربی زبان میں اس کے ایک معنے تو وہی ہیں، جو معروف ہیں کہ عقد نکاح کرنا، شادی کرنا اور اس کے دوسرے معنے صحبت کرنے کے بھی آتے ہیں اور یہی معنے اس کے اصل لغت میں ہیں، اس لیے یہی معنے اس کے حقیقی معنے ہوں گے۔ (۱)

اس لحاظ سے اس کی ایک تفسیر یہ ہے کہ تمہارے باپ نے جس عورت سے صحبت کر لی، اس سے تم نکاح نہیں کر سکتے اور ظاہر ہے کہ اگر پہلے سے نکاح قائم تھا اور وہ عورت جائز تھی، تو اب باپ کے صحبت کر لینے سے وہ اس پر حرام ہو گئی۔

چناں چہ اس آیت سے حرمت مصاہرت بالزنا پر استدلال متعدد اہل علم نے کیا ہے، علامہ ابن قدامہ الحنبلی رَحِمَہُ اللہُ فرماتے ہیں:

''ہماری دلیل اللہ تعالے کا یہ ارشاد ہے ﴿ وَلَا تَنكِحُوا مَا نَكَحَ آبَائُكُمْ ﴾ الخ''

''اور صحبت کرنے کو نکاح بھی کہا جاتا ہے اور آیت میں ایک قرینہ ہے، جو اس لفظ نکاح کو صحبت کے معنے کی طرف پھیر دیتا ہے، وہ یہ کہ اس میں کہا گیا ہے کہ یہ کام بے حیائی کا ہے اور اس قدر بے حیائی، صحبت ہی میں ہوتی ہے۔'' (۲)

(۱) روح المعاني: ۴/۲۴۶، القرطبي: ۵/۹۹، أحكام القرآن للجصاص: ۲/۱۱۲
(۲) المغني: ۶/۴۰۵

نیز حنابلہ کی کتاب ''کشف القناع'' میں بھی اس آیت سے حرمت مصاہرت بالزنا پر استدلال کیا ہے اور اس کی عبارت اوپر گزر چکی ہے۔

مشہور مفسر علامہ ابوبکر الجصاص الرازی رحمہ اللہ اس آیت کی تفسیر میں فرماتے ہیں کہ:

''اس آیت نے اس عورت سے نکاح کو حرام کر دیا ہے، جس سے باپ نے صحبت کر لی ہو، خواہ زنا سے، خواہ دوسرے طریقے سے؛ کیوں کہ نکاح کا لفظ حقیقتاً صحبت کو شامل ہے؛ لہٰذا اسی پر اس کو محمول کرنا واجب ہوا۔''(۱)

اور صاحب بدائع الصنائع علامہ کاسانی حنفی رحمہ اللہ نے فرمایا:

والنكاح يستعمل في العقد والوطء، فلا يخلو إما أن يكون حقيقةً لهما على الاشتراک، وإما أن يكون حقيقةً لأحدهما، مجازاً للآخر، وكيف ما كان يجب القول بتحريمهما جميعاً. (۲)

(نکاح کا لفظ عقد نکاح اور جماع دونوں معنوں میں استعمال کیا جاتا ہے؛ خواہ یہ لفظ مشترک ہونے کی بنا پر دونوں میں حقیقت ہو، یا ایک میں حقیقت ہو اور دوسرے میں مجاز ہو، ہر صورت پر لازم ہے کہ اس آیت میں دونوں (عقد نکاح اور صحبت) سے حرمت آنے کا قول کیا جائے)

یہ چند جلیل القدر علما اور فقہا کے اقوال ہیں، جو اس آیت کی تفسیر میں پیش کئے

---

(۱) أحكام القرآن: ۱۱۳/۲

(۲) بدائع الصنائع: ۵۳۶/۲

گئے ہیں، جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس آیت سے حرمت مصاہرت بالزنا پر استدلال اور اس کی یہ تفسیر سلف کے دور سے چلی آ رہی ہے۔

ایک شبے کا جواب

ہوسکتا ہے کہ اس آیت سے استدلال پر کسی کو یہ شبہ ہو کہ اس آیت میں تو یہ کہا گیا ہے کہ ایسی عورتوں سے نکاح نہ کرو، جن سے باپ نے صحبت کر لی ہے، یہ تو نہیں بتایا گیا کہ جس عورت کا نکاح کسی مرد سے ہو چکا ہو اور پھر اس مرد کا باپ اپنی بہو سے زنا کر لے، تو کیا حکم ہے؟

اس کا جواب بالکل واضح ہے، وہ یہ کہ جب اللہ تعالے نے یہ فرما دیا کہ ایسی عورتوں سے نکاح نہیں کیا جا سکتا، جن سے تمہارے باپوں نے شادی کر لی ہے، تو یہ بھی واضح ہوا کہ اگر پہلے سے کسی عورت کا نکاح ہو چکا تھا، پھر بعد میں اس سے باپ نے بدکاری کی، تب بھی وہ عورت اس مرد پر حرام ہو گئی اور وہ نکاح باقی نہیں رکھا جا سکتا؛ کیوں کہ یہ بات انتہائی غیر معقول ہے کہ باپ کی موطوءہ سے نکاح کرنا، تو ممنوع ہو اور اگر نکاح ہو چکا ہو، تو باپ کی موطوءہ جائز رہے۔

نیز اگر بعد نکاح باپ کی موطوءہ بننے والی کا نکاح باقی رکھنا جائز ہوتا، تو قرآن اس سلسلے میں مطلق حکم بیان نہ کرتا؛ بل کہ اس میں فرق بیان کرتا، جب فرق بیان نہیں کیا گیا، تو اس حکم کا ہر صورت میں یکساں ہونا معلوم ہو گیا۔

پروفیسر نازنین کی جہالت

یہاں اس کا ذکر بے محل نہ ہوگا کہ پروفیسر نازنین (پروفیسر دیانند کالج، بنگلور) نے علما کی جانب سے اس آیت کے پیش کرنے پر سالار اخبار بابت: ۷/ جولائی،

۲۰۰۵ میں لکھا ہے، کہ اس مسئلے کی دلیل میں اس آیت کا پیش کرنا سراسر دھاندلی ہے۔

اس سے اندازہ لگائیے کہ اس طبقے کو اپنی ناواقفیت پر کس قدر ناز ہے اور بایں جہالت کس قدر جرأت کہ علما پر دھاندلی کا الزام لگا دیا؛ جب کہ امت کے بڑے بڑے اکابر علما و ائمہ نے اس آیت سے مسئلہ زیرِ بحث پر استدلال کیا ہے۔ کیا اس پروفیسر کے نزدیک ان سب نے بھی دھاندلی ہی کی ہے اور امت کو دھوکہ میں مبتلا کیا ہے؟ اگر واقعی اس کے نزدیک ایسا ہی ہے، تو ہمیں بھی یہ سمجھنے کا حق ہے کہ اس قسم کے لوگ عقل سے کورے ہی نہیں ہوتے؛ بل کہ عقل کے دشمن بھی ہوتے ہیں۔

حضرات صحابہ کے فتاویٰ

زیر بحث مسئلہ کی دلیل میں حضرات صحابہ کے فتاوی بھی ہیں، چناں چہ حضرت عبد اللہ بن عباس، حضرت عمران بن حصین اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہم سے اس سلسلے میں فتاوی آئے ہیں اور ان کو امام بخاری رحمہ اللہ نے اپنی صحیح میں تعلیقاً ذکر کیا ہے اور دیگر محدثین نے ان کو مسنداً روایت کیا ہے۔

(۱) امام ابوثور رحمہ اللہ نے اپنی "جامع" میں روایت کیا ہے:

"ایک شخص حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی خدمت میں آیا اور عرض کیا کہ اس نے اپنی عورت کی ماں؛ یعنی ساس سے بدکاری کر لی ہے؟ آپ نے فرمایا کہ "حرمت علیک امرأتک" (کہ تیری بیوی تجھ پر حرام ہوگئی) اور یہ واقعہ اس وقت پیش آیا تھا، کہ اس کی بیوی سے اس کو سات اولاد ہو چکی تھی اور وہ سب کے سب بالغ تھے۔ وذلک بعد أن ولدت منه سبعة أولاد کلهم بلغ مبلغ الرجال۔"(۱)

(۱) فتح الباري : ۹/۱۵۶، عمدة القاري: ۱۴/۵۵، نیز المحلی لابن حزم: ۹/۱۴۷

اس حدیث پر امام بخاری رحمہ اللہ نے یہ نقد کیا ہے کہ: ابونصر جو ابن عباس رضی اللہ عنہ سے اس کو نقل کرتے ہیں ان کا سماع ابن عباس رضی اللہ عنہ سے معروف نہیں ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ ''تہذیب'' میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ابوزرعہ رحمہ اللہ کا قول نقل کیا ہے:

'' أبو نصر الأسدي الذي يروي عن ابن عباس ثقة''

(کہ ابونصر اسدی جو ابن عباس سے روایت کرتے ہیں وہ ثقہ ہیں)(۱)

اور اس سے بہ ظاہر یہ معلوم ہوتا ہے:

''ابوزرعہ کے نزدیک ابن عباس سے ان کا سماع ثابت ہے، اسی لیے انہوں نے '' الذی یروی عن ابن عباس رضی اللہ عنہ '' کہا ہے، نیز عینی رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ ابونصر نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ''والفجر و لیال عشر'' کی تفسیر معلوم کی۔''(۲)

اس سے بھی بہ ظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ ابونصر نے ابن عباس سے سنا ہے؛ کیوں کہ اس میں ان کا حضرت ابن عباس سے سوال کرنا معلوم ہوتا ہے اور سوال، تو ملاقات ہی پر ہوگا۔

(۲) دوسرا فتوی حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ کا ہے، جس کو امام عبدالرزاق نے بہ طریق حسن بصری حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا:

''من فجر بأم امرأته حرمتا عليه جميعاً.''

---

(۱) التهذيب : ۲۵۵/۱۲

(۲) عمدة القاري: ۵۵/۱۴

(کہ جو اپنی ساس سے منہ کالا کرے، اس پر اس کی بیوی و ساس دونوں حرام ہو جاتے ہیں۔)(۱)

ابن حجر رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اس کی سند لا باس بہ ہے۔

(۳) تیسرا فتوی حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا ہے، اس کو بھی امام بخاری رحمہ اللہ نے تعلیقاً روایت کیا ہے۔ امام بخاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

قال أبو هريرة رضی اللہ عنہ : لا تحرم عليه حتى يلزق بالأرض يعني من جامع.(۲)

حضرت ابوھریرہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ صورتِ مسئولہ میں اس کی بیوی اس پر حرام نہ ہوگی جبتک کہ وہ زمین سے مل نہ جائے یعنی ساس سے جماع نہ کرلے۔

اس سے معلوم ہوا کہ حضرت ابوھریرہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک بھی ساس سے زنا کر لینے پر اس کی بیوی اس پر حرام ہو جائے گی۔

یہ تین صحابہ ہیں جن کے فتاوی نقل کئے گئے، ان کے علاوہ متعدد تابعین جیسے امام شعبی، امام مجاہد، امام ابراہیم نخعی، امام سعید بن المسیب، سفیان ثوری وغیرہم رحمہم اللہ سے بھی اسی قسم کا فتوی نقل کیا گیا ہے۔(۳)

ایک شبہے کا جواب

ان روایات سے علما کو تو کوئی شبہ نہیں ہوتا، وہ اپنی خدا داد بصیرت سے ان کا مسئلہ زیر بحث پر انطباق کر لیتے ہیں، البتہ ہمارے پڑھے لکھے طبقے کو ضرور شبہ ہوگا

---

(۱) عمدة القاری: ۱۴/۵۵، فتح الباري : ۹/۱۵۶

(۲) البخاري : ۲/۷۶۵

(۳) دیکھو: المحلى لابن حزم : ۹/ ۱۴۷-۱۴۸، و إعلاء السنن: ۱۱/ ۱۳۵

کہ ان روایات میں یہ کہاں ہے کہ ایک مرد ایسی حرکت اپنی بہو کے ساتھ کرلے، تو اس کا شوہر اس پر حرام ہوگیا، اس میں تو یہ ہے کہ ساس کے ساتھ ایسی ناشائستہ اور شرمناک حرکت کرے، تو اس کی بیوی اس کے لیے حرام ہوجائے گی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے اوپر حرمتِ مصاہرت کا مفہوم بتایا ہے کہ جنسی تعلق کی بنا پر قائم ہونے والی حرمت، اس لحاظ سے جس طرح ساس سے بدکاری پر اس کی بیٹی اس پر حرام ہوجاتی ہے، اسی طرح بہو سے بدکاری کرنے پر وہ عورت اس کے شوہر پر حرام ہوجاتی ہے، علما کے نزدیک دونوں صورتیں برابر ہیں اور اس سلسلہ میں ہم نے علماء کا کلام اوپر نقل کردیا ہے، اس کو دیکھ لیجئے۔

عورت کا کیا قصور ہے؟

اس مسئلے پر جو عقلی شبہات وارد کیے جارہے ہیں، ہم یہاں ان کا بھی ذرا جائزہ لینا چاہتے ہیں، عام طور پر اس سلسلے میں میڈیا والے بھی اور اس سے متأثر ہوکر پڑھے لکھے لوگ بھی یہ پوچھتے ہیں:

اس مظلوم عورت کو اس کے شوہر سے علاحدہ ہوجانے کا حکم کس قصور کی بنا پر دیا گیا ہے، اس مسئلے میں وہ جب بے قصور ہے، تو اس کو یہ سزا کیوں دی جارہی ہے؟

اس کا جواب یہ ہے:

اس حکم حرمت کو عورت کے حق میں سزا سمجھنا ہی غلط ہے، جب یہ سزا ہی نہیں، تو یہ سوال بھی سرے سے ساقط ہے کہ اس کا قصور کیا ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ یہاں نہ اس عورت کا کوئی قصور ہے اور نہ اس کے حق میں کوئی سزا ہے؛ بل کہ یہ حکم دراصل اس فعل کا لازمی ولابدی نتیجہ ہے۔

اس کی میں چند حسی اور فقہی مثالیں دیتا ہوں، جس سے یہ بات واضح ہو جائے گی۔

ایک شخص کسی کو زبردستی زہر کھلا دیتا ہے اور اس کے نتیجہ میں وہ زہر کھانے والا مرجاتا ہے، اب اگر کوئی یہ سوال کرے کہ اس زہر کھانے والے کا کیا قصور ہے، جس کو زبردستی زہر دیا گیا؟ اور یہ کہ اگر اس کا کوئی قصور نہیں ہے، تو یہ کیسے مر گیا؟ تو اس کا جواب سب یہی دیں گے کہ یہ موت کا واقع ہونا زہر کا ایک اثر اور نتیجہ ہے، اس میں کسی کا قصور ہو یا نہ ہو، زہر اپنا اثر ضرور دکھاتا ہے۔

ایک شخص ایک آدمی کو قتل کر دیتا ہے اور وہ مقتول اس میں بالکل بے قصور ہوتا ہے؛ مگر ہر کوئی جانتا ہے کہ قتل ہونے میں اس مقتول کا بے قصور ہونا ضروری نہیں ؛ بل کہ عموماً جو لوگ قتل ہوتے ہیں، وہ بے قصور ہی ہوتے ہیں؛ مگر کیا اس کی وجہ سے یہ کہنا صحیح ہوگا کہ یہ بے قصور ہے؛ اس لیے اس پر تلوار کا اثر مرتب نہ ہونا چاہیے؟

یہ دو مثالیں تو حسیات میں سے تھیں، اب لیجیے ایک دو مثالیں فقہیات میں سے بھی ملاحظہ فرمالیں:

ایک شوہر اپنی بیوی کو بلا وجہ طلاق دیدیتا ہے، عورت کا کوئی قصور نہیں ہوتا؛ مگر اس کے باوجود یہ طلاق واقع ہو جاتی ہے، یہاں کوئی یہ نہیں کہتا کہ طلاق کیسے پڑ گئی، جب کہ عورت نے کوئی قصور نہیں کیا؟ وجہ اس کی یہی ہے کہ طلاق دینے سے طلاق پڑ جانا، اس فعل کا ایک لازمی نتیجہ ہے۔ قصور ہو یا نہ ہو، ہر صورت میں یہ واقع و نافذ ہو جائے گی۔

ایک شخص اپنی اولاد میں سے صرف ایک کو اپنی پوری جائیداد ہبہ کر دیتا ہے، جب کہ اس کی اور بھی کئی اولادیں ہیں اور اس صورت میں اس کا یہ عمل نافذ مانا جاتا ہے، اگرچہ ایسا کرنا گناہ کی بات ہے کہ صرف ایک کو ساری جائیداد کا مالک بنا دے۔

مگر اس کے نا جائز ہونے کے باوجود یہ فعل نافذ ہو جائے گا۔ یہاں بھی بات یہی ہے کہ بعض افعال ایسے ہیں کہ نا جائز ہونے کے باوجود وہ نافذ ہو جاتے ہیں۔

ان سب مثالوں میں غور کیجیے کہ مرضی خوشی بھی نہیں ہے اور قصور بھی نہیں ہے؛ مگر اس کے باوجود فعل کے نتیجہ کو تسلیم کیا گیا ہے، اسی طرح سمجھنا چاہیے کہ زیرِ بحث مسئلے میں بھی اس عورت کا اگر چہ کوئی قصور نہیں ہے؛ مگر اس کے باوجود یہ حکمِ حرمت اُس فعل کا لازمی نتیجہ ہے۔ ہاں اس کے قصور نہ ہونے کی وجہ سے اس پر آخرت میں کوئی مواخذہ نہ ہوگا اور صرف وہ سزا پائے گا جس نے یہ قبیح حرکت کی ہے۔

بعض استدلالات کا جواب

اہل حدیث حضرات نے اپنے ایک بیان میں عمرانہ کے بے قصور ہونے کی وجہ سے اس پر الزام نہ ہونے اور سزا نہ ہونے کا ذکر کرتے ہوئے اس سلسلے میں بعض دلائل ذکر کیے ہیں۔ (۱)

مثلاً یہ آیت جس میں فرمایا گیا ہے:

''اگر کسی کو کلمہ کفر کہنے پر مجبور کیا گیا اور اس نے کہہ دیا، تو اس کا ایمان نہیں جاتا۔'' (النحل: ۱۰۶)

اور یہ حدیث جس میں ہے کہ:

''ایک شخص نے جبراً ایک عورت سے زنا کیا، تو حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت کو معافی دے دی۔''

مگر اس استدلال پر تعجب وحیرت ہے؛ کیوں کہ اس آیت اور اس حدیث کے مضمون سے یہ کہاں ثابت ہوا کہ کلمۂ کفر اور زنا کا کوئی نتیجہ واثر بھی مرتب نہیں ہوتا،

---

(۱) دیکھو: سیاست: بابت ۱۰/ جولائی

اس سے تو یہ ثابت ہوا اور اس پر ساری امت کا اجماع ہے کہ مجبور آدمی پر کوئی سزا نہیں اور اللہ کے نزدیک وہ معصوم ہے۔ اور عمرانہ کے واقعہ میں بھی سب علما یہی فرماتے ہیں کہ یہ بے قصور ہے اور اس لیے اس پر کوئی سزا نہیں ہے؛ اس لئے اس پر کسی مفتی نے سنگساری کا بھی فتوی نہیں دیا اور کوڑے کی سزا بھی نہیں بتائی؛ مگر اس سے یہ، تو ثابت نہ ہوا کہ اس فعل بد کا کوئی نتیجہ بھی مرتب نہ ہوگا۔

دیکھئے: اگر کسی مرد نے اپنی بہو پر غلطی سے ہاتھ ڈال دیا اور غلط فہمی سے اس کو بیوی سمجھ کے اس سے صحبت کر لی، تو اس میں تمام دنیا کے علما کا اجماعی فیصلہ ہے کہ اس سے وہ عورت اپنے شوہر پر حرام ہو جاتی ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر اس کے حوالے دیے ہیں۔ کیا یہاں اس غلطی پر سزا ہے؟ اگر نہیں اور یقیناً نہیں تو پھر اس صورت میں یہ عورت اپنے شوہر پر کیوں حرام ہو گئی؟ جب کہ یہاں کسی ایک طرف سے بھی گناہ نہیں ہوا ہے۔

عورت کے مستقبل کا سوال

اس واقعے کے پس منظر میں ایک سوال یہ اُٹھایا گیا ہے کہ جب اسلام میں یہ عورت اپنے شوہر پر حرام ہو گئی، تو اب اس کا مستقبل کیا ہوگا؟ اور اس کا گزر بسر کیوں کر ہوگا؟

اس کا جواب اسلامی نقطۂ نظر سے یہ ہے کہ اس کو بعد عدت کسی بھی مسلمان سے نکاح کرنے کی اجازت ہوگی اور اس طرح اپنے مستقبل کو وہ بنا سکے گی، دوسرے تا نکاحِ ثانی اس کی ذمہ داری ان لوگوں پر ہوگی، جن کی کفالت میں وہ پہلے تھی، جیسے باپ یا بھائی وغیرہ۔

اور یہی نہیں بل کہ عام حالات میں بھی شریعت نے عورت کی ذمہ داری خود اسی پر بالکل نہیں رکھی ہے؛ بل کہ دوسرے رشتے دار اس کے لیے ذمہ دار بنائے گئے ہیں

یا شادی کے بعد اس کا شوہر اس کے نان ونفقہ کا ذمہ دار ہوتا ہے، پھر کسی وجہ سے شوہر نہ ہو، خواہ اس وجہ سے کہ طلاق ہوگئی یا حرمت ثابت ہوگئی یا موت ہوگئی، تو اس کی ذمہ داری اس کے رشتہ داروں پر ہوگی جیسا کہ پہلے تھی۔

پھر یہ سوال کرنے والے یہ بھی سوچ لیں کہ کیا روز روز ایسے واقعات ہور ہے ہیں، جس کی وجہ سے ان کو پریشانی ہو رہی ہے؟ کیا اس اکے دکے واقعے کے سوا آج کسی اور کے مستقبل کا کوئی مسئلہ قابلِ غور ان کے نزدیک نہیں ہے؟ کیا آج اسی ہندوستان میں بے روزگاری کی وجہ سے تباہی آئی ہوئی نہیں ہے؟ اور چوری وڈکیتی کے واقعات میں اس کی وجہ سے اضافہ در اضافہ نہیں ہو رہا ہے؟ اس کی ان لوگوں نے کیا سبیل بنادی ہے اور اس کا کیا تدارک کیا ہے؟ بیوہ عورتوں کا کیا انتظام کیا گیا ہے اور ان کے فقر و فاقہ اور دوا دارو کا کیا نظام کیا گیا ہے؟ اگر اس ہمہ گیر مصیبت پر غور کرنے کی زحمت گوارا نہیں کی، تو آج پوری ہمدردی و غمخواری کا مظاہرہ اسی ایک بیچاری عمرانہ کے سلسلہ میں کیوں کیا جارہا ہے؟ کچھ تو ہے، جس کی پردہ داری ہے۔

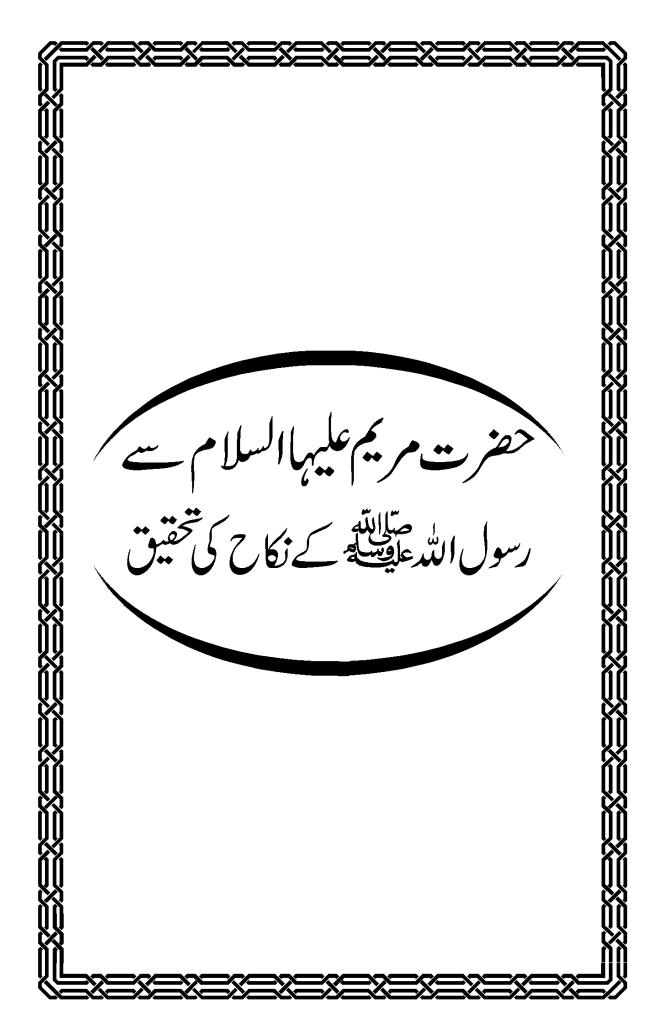
عوام کا اطمینان

اہل حدیث حضرات نے اپنے بیان میں ایک بات یہ بھی کہی ہے کہ دیو بند کا فتویٰ عوام الناس کو مطمئن نہیں کر سکتا، یہ بات اہل علم حضرات کی جانب سے انتہائی تعجب خیز ہے؛ کیوں کہ کسی کو مطمئن کرنا علما کے ذمے نہیں ہے؛ بل کہ بات کو ثابت کرنا کافی ہے، آج بے شمار لوگ ایسے ہیں جن کو اسلام پر اطمینان نہیں ہے اور وہ اسلام سے غیر مطمئن ہیں، غیروں میں نہیں؛ بل کہ خود اہل اسلام میں ایک بڑا طبقہ ایسا ہے جو اسلام سے غیر مطمئن ہے، تو کیا اس کی وجہ سے اسلام غلط اور غیر معقول مذہب سمجھا جائے گا؟

اگر عوام الناس کے اطمینان کو کسی چیز کے حق و باطل ہونے کا معیار بنایا جائے، تو پھر کسی بھی چیز کا حق ہونا ثابت ہی نہ ہو سکے گا؛ بل کہ عوام کیا علما کیا کسی کا بھی مطمئن ہونا کسی چیز کے حق ہونے کے لیے ضروری نہیں؛ بل کہ صرف اس کا دلیل سے ثابت ہونا کافی ہے اور یہی علما کے ذمے ہے؛ اس لئے اگر یہ حضرات دلیل کا مطالبہ فرماتے تو ٹھیک تھا؛ مگر عوام الناس کے اطمینان کی بات کر کے ان حضرات نے مطالبہ کا ایک غلط رخ اختیار کیا ہے۔

عوام ہمیشہ سہولت پسندی اور سہل انگاری کی جانب مائل ہوتے ہیں، ان کو دلیل اس قدر اپیل نہیں کرتی جس قدر سہولت و سہل پسندی اپیل کرتی ہے، اس کو معیار بنانا حق کا گلا گھونٹنے کے مترادف ہے۔

فقط

محمد شعیب اللہ خان

حضرت مریم علیہا السلام سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نکاح کی تحقیق

بسم اللہ الرحمن الرحیم

حضرت مریم علیہا السلام سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نکاح کی تحقیق

احوالِ واقعی

کچھ عرصہ قبل کسی نے مجھ سے سوال کیا کہ جنت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نکاح کس سے ہوگا؟ اگر چہ میں اس قسم کے سوال و جواب میں وقت صرف کرنا اضاعتِ وقت کے مترادف سمجھتا ہوں یا کم از کم ضروری کو چھوڑ کر غیر ضروری کام میں اشتغال خیال کرتا ہوں اس لیے عام طور پر جب اس قسم کے سوالات کیے جاتے ہیں، تو یہ عرض کر دیا کرتا ہوں کہ اس کے جواب پر نہ کوئی اعتقادی مسئلہ موقوف ہے نہ عملی مسئلہ؛ لہٰذا ضروری امور جن پر ایمان وعمل کی بنیاد ہے معلوم کرو؛ لیکن کبھی اپنے اس اصول میں تساہل برتتے ہوئے یا بعض عوارض کی بنا پر اس قسم کے سوالات کے جوابات بھی نوکِ قلم پر آجاتے ہیں؛ چناں چہ اس موقعے پر بھی اس سوال کا جواب نہایت ہی اختصار سے یہ دیا کہ ”حضرت مریم علیہا السلام سے ہوگا“۔

یہ سوال و جواب ہفت روزہ اخبار ”عروجِ ہند، بنگلور“ کے کسی شمارہ میں شائع ہو چکے ہیں، اس وقت اس کو تلاش کرنے اور حوالہ دینے کی نہ ضرورت ہے نہ فرصت،

اس کے بعد بعض لوگوں کے ایسے خطوط ملے، جن میں عامیانہ وسوقیانہ شوروغوغے کے سوا کچھ نہ تھا اوران کے جوابات کی ضرورت بھی محسوس نہ ہوئی، البتہ بعض حضرات نے سنجیدگی سے جب اس پر دلیل کا مطالبہ کیا، تو احقر نے مندرجہ ذیل جواب حوالۂ قلم کیا، جو ''عروج ہند'' کے ۴/ جنوری: ۱۹۸۷ء کے شمارے میں شائع ہوا، جواب یہ تھا:

''میں نے جو بات لکھی تھی، (یعنی حضرت مریم سے نکاح ہوگا) وہ حدیث سے ثابت ہے اور علمائے تفسیر نے اپنی تفسیر میں اس کو نقل کیا ہے؛ چناں چہ (روح المعانی: ۲۸/ ۱۶۵) میں ہے کہ طبرانی نے سعد بن جنادۃ سے یہ روایت تخریج کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے جنت میں مریم بنت عمران اور فرعون کی بیوی اور موسیٰ علیہ السلام کی بہن کو میری زوجہ بنایا ہے اور (تفسیرِ قرطبی: ۱۸/ ۲۰۴) میں حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے یہ روایت مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے حضرت خدیجۃ الکبریٰ رضی اللہ عنہا کو نزع کے وقت فرمایا کہ کیا تم اس چیز کو مکروہ خیال کرتی ہو؛ حال آں کہ اللہ تعالیٰ نے ناپسندیدہ چیز میں خیر رکھی ہے، پس جب تم اپنے سوکنوں کے ہاں، جاؤ، تو میرا اسلام سنا دینا، یعنی مریم، آسیہ، حکیمہ یا کلیمہ۔ اس میں سوکن قرار دینا ان عورتوں کو کیا معنی رکھتا ہے، یہ تو ظاہر ہے، پس معلوم ہوا کہ ہم نے جو لکھا تھا، وہ غلط نہ تھا، ہاں! مختصر تھا۔''(۱)

ہمارے اس جواب پر لاہور (پاکستان) سے شائع ہونے والے ''ماہنامہ محدث'' کے محرم الحرام ۱۴۰۸ھ مطابق ستمبر ۱۹۸۷عیسوی کے شمارے میں جناب غازی

(۱) ہفت روزہ عروج ہند، شمارہ: ۴/ جنوری: ۱۹۸۷ء

عزیز صاحب کی تنقید شائع ہوئی ہے، زیرِ نظر مضمون میں اسی تنقید کا تحقیقی جائزہ لینا مقصود ہے۔

معترض ''جناب غازی عزیز صاحب'' کی تنقید کا خلاصہ یہ ہے کہ

''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرت مریم علیہا السلام سے نکاح کے سلسلے میں جو روایات وارد ہوئی ہیں، وہ سب نا قابلِ احتجاج اور ان کے راوی غیر معتبر وضعیف؛ بل کہ کذاب ہیں؛ لہٰذا ان سے احتجاج درست نہیں؛ نیز یہ کہ حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعض صحیح ارشادات اس کے خلاف ہیں، اس لیے صحیح کے مقابلے میں ضعیف روایات کو حجت نہیں بنایا جاسکتا۔''

مگر ہمارے نزدیک معترض کی یہ دونوں باتیں صحیح نہیں ہیں؛ کیوں کہ ان روایات میں بعض روایات درجۂ حسن کو پہنچی ہوئی ہیں اور بعض اگر چہ ضعیف ہیں، مگر یہ ضعیف روایات بھی حسن کی تائید کرتی اور ان کو تقویت دیتی ہیں، یا کم از کم سب ضعیف روایات مل کر تو حسن کے درجہ کو ضرور پہنچ جاتی ہیں۔

رہی دوسری بات کہ صحیح حدیثیں اس کے خلاف ہیں، یہ دراصل معترض کی کم فہمی کے نتیجے میں ظاہر ہوئی ہے، ورنہ وہی روایات جن کو معترض نے اپنے دعوے کی دلیل میں پیش کیا ہے، ہمارے دعوے کی تائید کرتی ہوئی نظر آتی ہیں، جیسا کہ آگے چل کر واضح ہوگا۔

اب ہم اولاً اس سلسلے کی روایات پر بحث کرتے ہیں، تا کہ مسئلہ پوری طرح واضح ہو جائے اور شک وریب سے نجات حاصل ہو۔

پہلی روایت

« عن أبي أمامة رضي الله عنه قال سمعتُ النبي صلى الله عليه وسلم

یقول لعائشة رضي الله عنها : أشعرتِ أن الله قد زوَّجني في الجنة مريمَ بنتَ عمرانَ و كُلثمَ أخت موسى و امرأة فرعون.» (۱)

(حضرت ابوامامہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے یہ فرماتے ہوئے سنا کہ اے عائشہ! کیا تجھے معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جنت میں مریم بنت عمران اور موسی علیہ السلام کی بہن کلثوم اور فرعون کی عورت کو میری زوجہ بنادیا ہے)

اس روایت کو معترض نے ضعیف قرار دیتے ہوئے علامہ ہیثمی رحمہ اللہ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ''اس کی اسناد میں خالد بن یوسف السمتی ہے، جو کہ ضعیف ہے'' پھر علامہ ذہبی رحمہ اللہ سے بھی ان کی تضعیف نقل کی ہے۔

مگر ہمیں نہایت ہی تعجب ہے معترض کے اس صنیع پر کہ دعویٔ تحقیق کے ساتھ اس قدر جمود ہے کہ اس تحقیق کی اصلاً ضرورت نہیں سمجھی کہ خالد کے بارے میں اور کتابوں میں کیا لکھا ہے اور دیگر محدثین کی کیا رائے ہے؟ حال آں کہ اہلِ علم پر یہ بات روشن ہے کہ رواۃ کی تضعیف وتوثیق ایک اجتہادی امر ہے، جس میں ہر مجتہد وہ کہتا ہے، جس کی طرف اس کا اجتہاد اسے پہنچاتا ہے، اس میں ممکن ہے کہ ایک کے اجتہاد میں ایک راوی ضعیف ہو اور وہی راوی دوسرے کے اجتہاد میں ضعیف نہ ہو؛ بل کہ قوی ومعتبر ہو، ایسے موقع پر کسی راوی کے بارے میں صرف اس پر کی گئی جروحات کا ذکر کرنا اور اس کی توثیق کو ترک کردینا بڑا سخت عیب ہے؛ چناں چہ ذہبی رحمہ اللہ نے ابان بن یزید کے ترجمے میں علامہ ابن الجوزی رحمہ اللہ پر رد کرتے ہوئے لکھا ہے:

(۱) رواه الطبراني: ۸/ ۲۵۸، ممجع الزوائد : ۹/ ۲۱۸

" لم يذكر فيه أقوال مَن وثَّقهُ ، وهذا من عيوب كتابه يسرد الجرح ويسكت عن التوثيق." (۱)

(ابن الجوزی رحمہ اللہ نے ان (ابان بن یزید) کے بارے میں ان لوگوں کے اقوال ذکر نہیں کیے جنہوں نے ان کی توثیق کی ہے اور یہ ان کی کتاب کے عیوب میں سے ہے، کہ جرح نقل کر دیتے ہیں اور توثیق سے سکوت اختیار کر لیتے ہیں)

''خالد بن یوسف'' پر محدثانہ کلام

ہمارے معترض جناب غازی عزیز نے بھی یہی کیا ہے؛ حال آں کہ خالد بن یوسف السمتی کی بعض ائمۂ جرح وتعدیل نے توثیق کی ہے، علامہ عبد الحی لکھنوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''قال أبو حاتم يعتبر بحديثه من غير روايته عن أبيه.''

(ابو حاتم نے فرمایا کہ ان (خالد بن یوسف السمتی) کی وہ حدیث معتبر ہے، جو ان کے والد کی روایت سے نہ ہو)(۲)

ابو حاتم کے اس قول کو صاحبِ حدائق حنفیہ نے بھی ص (۱۵۴) میں نقل کیا ہے، اسی طرح امام حدیث ابن حبان نے اپنی کتاب ''الثقات'' میں ان کا ذکر کیا ہے اور وہی بات فرمائی ہے جو ابو حاتم نے کہی ہے۔(۳)

اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے '' لسان المیزان'' میں ابن حبان رحمہ اللہ کا

---

(۱) میزان الاعتدال: ۱/۱۶

(۲) الفوائد البهية: ۹۵

(۳) الثقات: ۸/۲۲۶

یہ قول نقل کر کے اس پر سکوت کیا ہے۔ (۱)

اس سے ابن حجر رحمہ اللہ کا ابن حبان رحمہ اللہ کے قول سے موافقت کرنا ظاہر ہوتا ہے۔

اس سے دو باتیں معلوم ہوئیں: ایک تو یہ کہ خود خالد بن یوسف سمتی ابو حاتم اور ابن حبان کے نزدیک ضعیف نہیں؛ بل کہ قوی و معتبر ہیں، دوسرے یہ کہ ان کی وہی حدیث غیر معتبر ہے، جو ان کے والد سے وہ روایت کریں، ایسا ہوتا ہے کہ ایک راوی کسی شیخ کے حق میں متقن و معتبر ہو اور دوسرے کے حق میں غیر معتبر ہو اور ایسے راوی خود بخاری کے رواۃ میں بھی ہیں؛ چناں چہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے "هدي الساري" میں "محمد بن خازم ابو معاویہ الضریر" کے ترجمہ میں لکھا ہے کہ:

"ابن خراش نے یہ بات زیادہ بیان کی ہے کہ ان (محمد بن خازم) کی وہ حدیث جو اعمش رحمہ اللہ سے نہ ہو، اس میں اضطراب ہوتا ہے، اسی طرح امام احمد رحمہ اللہ اور دوسروں نے بھی کہا ہے اور امام احمد رحمہ اللہ نے یہ بھی کہا ہے کہ ان کی ان احادیث میں، جو ہشام بن عروہ سے ہوں۔ اضطراب ہے۔ ابن حجر رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے ان کو صرف اعمش رحمہ اللہ (کی روایات) میں حجت بنایا ہے۔ الخ" (۲)

اور ابن حجر رحمہ اللہ ہی "محمد بن جعفر غندر" کے ترجمے میں یہ نقل کرنے کے بعد کہ ابو حاتم نے کہا کہ

---

(۱) دیکھو: لسان المیزان: ۴۸۰/۲

(۲) هدي الساري: ۴۳۸

''ان کی وہ حدیث، جو شعبہ کے علاوہ دوسرے لوگوں سے ہو، لکھ لی جائے گی؛ مگر اس سے احتجاج نہیں کیا جا سکتا''۔

آگے فرماتے ہیں:

''میں کہتا ہوں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ نے ان کی ان احادیث کی زیادہ تخریج کی ہے، جو شعبہ سے ہیں''۔(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ ایک راوی بعض شیوخ کے حق میں معتبر و حجت اور دوسرے کے حق میں غیر معتبر ہو سکتا ہے؛ لہٰذا ایسی صورت میں جیسا کہ محدثین کا قاعدہ ہے کہ اس کی وہ روایت، جو ایسے شیخ سے ہو، جس کے حق میں وہ معتبر ہے ،معتبر مانی جائے گی۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ ''هدي السَّاري'' میں یہ بیان کرتے ہوئے کہا کہ

''بخاری کے رواۃ میں بعض ایسے بھی ہیں، جن کو ایسے امر کی وجہ سے ضعیف کہا گیا، جو نا قابلِ قبول ہے (لہٰذا ان کو ضعیف کہنا بھی درست نہیں) اسی قسم میں ان راویوں کو بھی داخل کیا ہے، جن کی بعض شیوخ کے حق میں تضعیف کی گئی ہے۔''

''ولفظه : ويلتحق به (أي بهذا القسم) من تُكُلِّم فيه بأمر لا يقدح في جميع أحاديثه ،كمن ضعف في بعض شيوخه. الخ'' (۲)

پھر یہاں یہ بات بھی قابل توجہ ہے کہ یہ امام جرح وتعدیل ابو حاتم ان لوگوں

---

(۱) هدي الساري : ۴۳۷-۴۳۸

(۲) هدي الساري : ۴۶۰

میں سے شمار ہوتے ہیں، جو جرح کے معاملے میں تشدد پسند واقع ہوئے ہیں، کہ معمولی بات بھی ان کے نزدیک کسی شخصیت کے مجروح ہونے کے لیے کافی ہوتی ہے؛ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ان کے بارے میں کہا ہے کہ ابو حاتم میں تعنت ہے۔(۱)

اور علمائے جرح وتعدیل میں سے جو متعنت ومتشدد ہوں، ان کے بارے میں علامہ سخاوی رحمہ اللہ نے علامہ ذہبی رحمہ اللہ کے حوالے سے لکھا ہے:

"فهذا إذ وثّق شخصاً فعضّ على قوله بالنواجز وتمسك بتوثقه."

(یعنی ایسا (متعنت) کسی شخص کی توثیق کرے، تو اس کو دانتوں سے مضبوط پکڑ لو اور اس کی توثیق کو اچھی طرح تھام لو)(۲)

یہی ابو حاتم رحمہ اللہ ہیں، جنہوں نے امام بخاری رحمہ اللہ سے روایت کرنا چھوڑ دیا تھا۔(دیکھو میزان الإعتدال للذهبی:۳/ ۱۳۸)اور ابن ابی حاتم رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ میرے باپ ابو حاتم اور ابو زرعہ رازی رحمہ اللہ نے امام بخاری رحمہ اللہ سے حدیث سنی پھر (ایک مسئلے کی وجہ سے) ان کی حدیث ترک کر دی (الجرح والتعدیل :۲/ ۱۹۱) ایسے متشدد امام نے جب خالد بن یوسف السمتی کی ان احادیث کو جو ان کے والد سے نہ ہوں، معتبر قرار دیا ہے، تو غور کیا جا سکتا ہے کہ اس کا کیا وزن ہے؟

پھر یہ بھی دیکھنا چاہیے کہ خالد پر جن لوگوں نے کلام کیا ہے اور ان کی تضعیف کی ہے، وہ مبہم ہے، نہ کہ مفسر، ذہبی رحمہ اللہ نے میزان میں صرف یہ کہا کہ ان کے والد ہالک ہیں اور وہ خود (خالد) ضعیف ہے۔(۳)

(۱) هدي الساري : ۴۴۱
(۲) فتح المغيث : ۴۸۲
(۳) میزان:۱/ ۲۷۰

اس کے بعد ابن عدی رحمہ اللہ کے حوالے سے ان کی ایک منکر روایت نقل کی ہے، مگر ظاہر ہے کہ ان کی روایات میں منکر روایات کا ہونا اس بات کی دلیل نہیں کہ وہ ضعیف ہیں، علامہ عبد الحی لکھنوی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب ''الرفع والتکمیل'' میں نقل کیا ہے کہ

''حاکم نے کہا کہ میں نے دار قطنی رحمہ اللہ سے عرض کیا کہ سلیمان بن شرحبیل کیسے ہیں؟ دار قطنی نے کہا کہ ثقہ ہیں، حاکم کہتے ہیں کہ میں نے کہا کہ کیا ان کے پاس منکر روایات نہیں ہیں؟ دار قطنی رحمہ اللہ نے جواب دیا کہ وہ ان منکر روایات کو ضعیف لوگوں سے روایت کرتے ہیں لیکن وہ خود ثقہ ہیں۔ (۱)

بہ ہر حال! خالد پر جرح مبہم ہے، اس کے مقابلے میں ابو حاتم کی توثیق ہی قابلِ اعتبار ہوسکتی ہے؛ کیوں کہ اگر جرح وتعدیل دونوں مبہم ہوں، تو تعدیل ہی کو ترجیح ہوتی ہے، جیسا کہ علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے (تدریب الراوی: ۲۰۴) میں تصریح کی ہے اور علامہ عبد الحی لکھنوی رحمہ اللہ نے ''الرفع والتکمیل'' میں اس پر سیر حاصل بحث کر کے یہی کہا ہے۔ (دیکھو: الرفع والتکمیل: ۹۹) اسی طرح علامہ عراقی رحمہ اللہ نے بھی جمہور ائمہ فن کا قول یہی نقل کیا ہے کہ جرح مبہم نا قابل قبول ہے اور تعدیلِ مبہم مقبول ہے۔ (۲)

بل کہ اگر نظرِ غائر سے دیکھا جائے، تو ابو حاتم رحمہ اللہ کی توثیق مبہم نہیں مفسر معلوم ہوتی ہے؛ اس لیے کہ انہوں نے خالد کی توثیق اس طرح کی ہے کہ ان کے والد سے

---

(۱) الرفع والتکمیل: ۱۴۴

(۲) الفیۃ العراقی: ۴۵

ان کی روایات کو غیر معتبر قرار دیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ خالد پر کی گئی جروحات سے بہ خوبی واقف ہیں، پھر بھی ان جروحات کا اعتبار ان کے نزدیک صرف ان روایات کی حد تک محدود ہے، جو وہ اپنے والد سے نقل کریں، یہ ایسا ہی ہے جیسے علامہ زرکشی نے ''النکت علی ابن الصلاح'' میں اور سیوطی رحمہ اللہ نے ''تدریب الراوی'' میں کہا ہے۔

علامہ زرکشی رحمہ اللہ نے کہا کہ

''الثالث: إن تقديم الجارح مشروط عند الفقهاء بأن يطلق القول، فإن قال المعدل: عرفت السبب الذى ذكره الجارح، ولكنه تاب وحسنت حاله فإنه يقدم المعدل.'' (۱)

(تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ جارح کا مقدم ہونا فقہا کے نزدیک اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ (تعدیل) مطلق بیان کی گئی ہو اور اگر تعدیل و توثیق کرنے والا یوں کہے کہ جارح نے جو جرح کا سبب بیان کیا ہے، وہ میں جانتا ہوں؛ لیکن اس مجروح نے اس سے توبہ کر لی اور اس کا حال درست ہو گیا، تو تعدیل کرنے والے کی بات مقدم ہوگی)

علامہ سیوطی رحمہ اللہ کہتے ہیں:

''اگر تعدیل مفسر ہو بایں طور کہ تعدیل کرنے والا یوں کہے، کہ میں اس راوی پر کی گئی جرح کو جانتا ہوں؛ مگر وہ صحیح نہیں، تو تب بھی تعدیل ہی مقدم ہوگی۔''(۲)

(۱) النکت علی ابن الصلاح: ۳۵۹/۳

(۲) تدریب الراوی: ۲۰۵

اور اگر اس کو مفسر نہ بھی مانا جائے، تب بھی ظاہر ہے کہ تعدیل ہی مقدم ہوگی اور ایسے راوی کی حدیث کم از کم حسن ہوگی، جیسا کہ اس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

پھر انہی خالد بن یوسف السمتی کو ہم دیکھتے ہیں کہ ابن حبان رحمہ اللہ نے "**کتاب الثقات**" میں ذکر کیا ہے اور یہ بات ہم پہلے نقل کرچکے ہیں کہ ابن حبان رحمہ اللہ نے بھی ان کی ان روایات کو معتبر قرار دیا ہے، جو ان کے والد سے نہ ہوں، اور ابن حبان رحمہ اللہ بھی متعنت سمجھے جاتے ہیں، جیسا کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ ابن حبان رحمہ اللہ نے افراط یعنی زیادتی کی ہے (یعنی جرح کرنے میں) (**هدي الساري : ۴۰۴**) اور علامہ ذہبی رحمہ اللہ نے بھی ایک سے زیادہ جگہ اس کی تصریح کی ہے، ابن حبان متہور (انتہا پسند) اور جرح کرنے میں مفرط ہیں۔ (دیکھو: **میزان الإعتدال**:۴/ ۸و۲/ ۲۵۳) اور مراجع و مصادر سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔

بہر حال! ابو حاتم رحمہ اللہ کے ساتھ ابن حبان رحمہ اللہ نے بھی وہی بات کہہ دی جس کا ذکر اوپر سے چلا آرہا ہے، ابن حبان اگر متعنت نہ بھی ہوں جیسا کہ مشہور ہے کہ وہ متساہل ہیں، تب بھی ابو حاتم رحمہ اللہ کے ان کے ساتھ ہونے کی وجہ سے ان کی توثیق میں ضرور وزن پیدا ہوجاتا ہے اور خود ابن حبان رحمہ اللہ نے (**کتاب الثقات**: ۴/ ۲) کے مقدمے میں لکھا ہے کہ

"ہر وہ شخص جس کو میں اس کتاب میں ذکر کروں وہ صدوق ہے، اس سے احتجاج کرنا (یعنی حجت پکڑنا) جائز ہے۔"

یہ قاعدہ اگر کلی نہ بھی ہو، تب بھی خالد بن یوسف کے بارے میں صحیح ہے؛ کیوں کہ ابو حاتم جیسے متشدد اس موقعے پر ابن حبان رحمہ اللہ کے ساتھ ہیں اور علامہ عبد القادر القرشی رحمہ اللہ نے خالد بن یوسف کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے، "الإمام

بن الإمام" کہ امام ہیں، امام کے بیٹے ہیں۔[1]

اور ظاہر ہے کہ لفظِ "امام" الفاظِ توثیق میں سے ہے؛ بل کہ علامہ سخاوی وعلامہ سندھی رحمہما اللہ کے بیان کے مطابق اعلی الفاظِ توثیق میں سے ہے، جیسا کہ علامہ عبد الحی لکھنوی رحمہ اللہ نے (**الرفع و التکمیل: ۱۲۱**) میں نقل کیا ہے، علامہ قرشی رحمہ اللہ نے یہ الفاظ، جو ان کے حق میں استعمال کیے ہیں، یہ کس بات کی غمازی کرتے ہیں؟ کیا اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ علما کے مابین خالد بن یوسف سمتی قابلِ قدر ہیں اور اس لائق کہ ان کو "الامام" کے لقب سے یاد کیا جائے؟ پھر ابو حاتم اور ابن حبان رحمہما اللہ کی توثیق کے بعد ان الفاظ میں کم از کم مجھے تو کوئی مبالغہ نظر نہیں آتا۔

زیادہ سے زیادہ جو بات ان کے حق میں کہی جا سکتی ہے، وہ یہ ہے کہ یہ مختلف فیہ راوی ہیں کہ بعض کے نزدیک یہ ضعیف ہیں اور بعض کے نزدیک قوی وثقہ ہیں، اور پہلے بھی اشارہ کر چکا ہوں کہ ایسا راوی کم از کم "**حسن الحدیث**" ہوتا ہے۔

علامہ منذری رحمہ اللہ اپنی مشہور کتاب "**الترغیب و الترهیب**" کے مقدمے میں فرماتے ہیں:

> "حدیث کی سند کے راوی ثقہ ہوں اور ان میں کوئی ایسا بھی ہو، جس کے بارے میں اختلاف ہو، تو اس کی سند "**حسن**" یا "**مستقیم**" یا "**لا باس به**" ہے"۔[2]

اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ "**تهذیب التهذیب**" میں عبد اللہ بن صالح کے

---

(۱) الجواهر المضیئة: ۱/۲۳۰

(۲) الترغیب و الترهیب: ۱/۴

ترجمے میں فرماتے ہیں کہ

''ابن القطان نے کہا کہ یہ صدوق ہیں اور ان کے بارے میں کوئی ایسی بات ثابت نہیں، جو ان کی حدیث کو ساقط کردے، مگر یہ کہ یہ مختلف فیہ ہیں، پس ان کی حدیث ''حسن'' ہے''۔(۱)

اسی طرح جو حافظ سیوطی رَحِمَہُ اللّٰہُ کی ''**التعقبات علی الموضوعات**'' دیکھے گا، اس پر بھی یہ بات واضح ہوجائے گی کہ سیوطی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے مختلف فیہ راوی کو جب کہ اس کو متہم بالکذب نہ کیا گیا ہو، حسن الحدیث قرار دیا ہے، اسی طرح حافظ سیوطی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے ''**اللآلی المصنوعة**'' اور اس کے ذیل میں بھی کئی جگہ ایسا ہی کہا ہے۔

اب رہی یہ بات کہ خالد بن یوسف کی یہ روایت جس پر بحث ہو رہی ہے، ان کے والد سے ہے یا نہیں ؟ اس سلسلے میں عرض ہے کہ حافظ ہیثمی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے (**مجمع الزوائد: ۹/ ۲۱۸**) میں اس روایت کو طبرانی کے حوالے سے نقل کرنے کے بعد اس کے رواۃ میں سے خالد پر کلام کیا ہے، اگر یہ روایت ان کے والد سے ہوتی، تو ضرور وہ ان پر کلام کرتے؛ کیوں کہ خالد کے والد یوسف بن خالد السمتی پر جو جرح کی گئی ہے، وہ زیادہ سخت ہے حتی کہ ان کو کذاب تک کہا گیا ہے، جیسا کہ (**میزان: ۲/۶۲۰**) میں ذہبی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے اور (**تہذیب التہذیب : ۱۱/۶۹**) میں ابن حجر رَحِمَہُ اللّٰہُ نے نقل کیا ہے۔

اگرچہ اس میں بھی بہت بڑا مبالغہ ہے؛ کیوں کہ امام طحاوی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے مزنی کے واسطے سے سیدنا امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ یوسف بن خالد السمتی نیک لوگوں میں سے تھے۔(**الجواهر المضیئة: ۲/۲۲۷**) کیا امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ

---

(۱) **تہذیب التہذیب : ۵/۲۶۰**

جیسے بلند پایہ امام کی یہ توثیق بے وزن ہے؟ اس کا کوئی اثر نہیں؟ اس لیے یوسف بن خالد کو کذاب بہ معنی جھوٹ بولنے والا قرار دینا مبالغہ سے خالی نہیں، الا یہ کہ یوں کہا جائے کہ ان عبارات میں کذاب بہ معنی خاطی ہے، جیسا کہ یہ استعمال شائع ہے، البتہ یہاں یہ شبہ ہوسکتا ہے کہ ذہبی نے (**میزان الاعتدال : ۶۲۰/۲**) میں امام طحاوی رحمہ اللہ ہی سے امام شافعی رحمہ اللہ کا قول یوسف بن خالد کے بارے میں ضعیف ہونے کا نقل کیا ہے، پھر دونوں میں تطبیق کس طرح ہوگی؟

میں کہتا ہوں کہ

> ''کسی راوی کے بارے میں ایک ہی امام کے اقوال مختلف ہوں، تو بعض علما کہتے ہیں کہ اگر یہ معلوم ہو جائے کہ کون سا قول آخری ہے، تب تو اسی کے مطابق عمل کریں گے، ورنہ اس راوی کے بارے میں توقف کرنا چاہیے، جیسا کہ علامہ زرکشی رحمہ اللہ نے ''**النکت علی ابن الصلاح**'' میں بیان کیا ہے۔''(۱)

لیکن حضرت علامہ ظفر احمد عثمانی تھانوی رحمہ اللہ نے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے طرز سے یہ مستنبط فرمایا ہے کہ

> ''اگر کسی راوی کے بارے میں ایک ہی امام کے اقوال مختلف ہوں، تو تعدیل ہی کو ترجیح ہوگی۔''(۲)

چناں چہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے مقدمہ ''**فتح الباری**'' میں ''**هدبة بن خالد البصری**'' کے ذکر میں کہا ہے کہ

---

(۱) النكت على ابن الصلاح: ۳۶۱/۳

(۲) مقدمة إعلاء السنن : ۲۶۴/۱

''میں نے حافظ ذہبی کے ہاتھ سے لکھا ہوا دیکھا کہ نسائی نے ایک بار ان کو ضعیف کہا اور کبھی ان کو قوی قرار دیا ہے، ابن حجر رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ شاید امام نسائی نے کسی خاص بات میں ان کو ضعیف کہا ہوگا۔''(۱)

دیکھیے! حافظ نے ہدبۃ کے بارے میں امام نسائی رحمہ اللہ کی توثیق کو قبول کرلیا اور تضعیف کو ترجیح نہیں دی۔ بہ ہر حال! یوسف بن خالد السمتی بھی اس درجہ ضعیف نہیں ہیں جیسے ان کو سمجھ لیا گیا ہے، لیکن بہ ہر حال! اپنے بیٹے خالد سے تو ضعیف ہیں، پھر علامہ ہیثمی رحمہ اللہ ان پر کلام کے بہ جائے خالد پر کلام پر کیوں اکتفا کرتے؟ اس لیے معلوم ہوتا ہے کہ یہ روایت خالد کی، ان کے والد کے طریق سے نہیں ہے، اس لیے خالد کی روایت درجۂ حسن کو ضرور پہنچ جاتی ہے۔(واللہ اعلم)

جب میں نے یہ لکھا تھا، تو میرے سامنے اس حدیث کی پوری سند نہیں تھی، اس لیے حافظ ہیثمی رحمہ اللہ کے طرزِ عمل سے میں نے یہ سمجھا کہ اس کے راویوں میں خالد سے زیادہ کوئی متکلم فیہ راوی اس میں نہیں ہے؛ لیکن بعد میں نظر ثانی کے وقت الحمدللہ معجم کبیر طبرانی دیکھنے کی سعادت ملی، اس میں یہ حدیث خالد بن یوسف نے عبد النور بن عبد اللہ سے روایت کی ہے۔(۲)

اور یہ بعینہ وہی حدیث ہے، جس کو معترض نے چوتھے نمبر پر ابوالشیخ کے حوالے سے پیش کیا ہے؛ لہٰذا یہ اور وہ دونوں ایک ہی حدیث ہے، صرف طریقِ روایت کا فرق ہے، یہ حدیث خالد بن یوسف نے عبد النور بن عبد اللہ سے روایت کی ہے اور ابو الشیخ کی حدیث بہ طریق ابراہیم بن محمد بن عرعرہ عن عبد النور آئی ہے۔

---

(۱) هدي الساري : ۴۴۷

(۲) دیکھو : المعجم الكبير : ۸/۲۵۸

اسی سے ایک بات یہ بھی معلوم ہوگئی، کہ اس حدیث کے عبد النور سے روایت کرنے میں خالد بن یوسف السمتی متفرد نہیں ہیں؛ بل کہ اس میں ان کی متابعت ابراہیم بن محمد نے کی ہے، اس طرح یہ دو طریقوں سے روایت ہونے کی بنا پر خالد بن یوسف کی روایت کو تقویت دیتی ہے۔

راوی ”عبد النور“ کا حال

راوی ”عبد النور“ کے بارے میں علما نے کلام کیا ہے اور سخت کلام کیا ہے، عقیلی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ

”رفض و شیعیت میں غلو کرتا تھا اور حدیث وضع کرتا تھا اور کہا کہ خبیث تھا۔“(۱)

اور امام ذہبی رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ

”یہ کذاب ہے اور عقیلی کے حوالے سے لکھا ہے کہ یہ رفض میں غلو کرتا تھا اور اس نے شعبہ پر حدیث گھڑی ہے۔“(۲)

اور ذہبی رحمہ اللہ ہی نے ”المغنی“ میں لکھا کہ

”رافضی کذاب ہے۔(۳)

نیز اس کے بارے میں ابو الوفا طرابلسی نے بھی یہی رائے پیش کی ہے۔(۴)

لیکن امام ابن حبان رحمہ اللہ کی رائے اس کے بارے میں یہ ہے کہ

”یہ ثقہ ہے؛ چناں چہ انھوں نے اس کا ذکر اپنی کتاب (الثقات :

---

(۱) ضعفاء العقیلی: ۳/۱۱۴

(۲) میزان الاعتدال: ۴/۴۲۲

(۳) المغنی: ۲/۴۰۹

(۴) الکشف الحثیث: ۱/۱۷۴

۸/۴۲۳) میں کیا ہے۔"

ابن حجر رحمہ اللہ نے "لسان المیزان" میں کہا کہ

"ہوسکتا ہے کہ ابن حبان رحمہ اللہ اس کی شعبہ سے گھڑی ہوئی حدیث پر مطلع نہ ہوئے ہوں۔"(۱)

اس تفصیل سے یہ معلوم ہوا کہ عبد النور راوی انتہائی ضعیف ہے، البتہ اس کا کذاب یا وضاع ہونا ابن حجر رحمہ اللہ کے نزدیک محلِ کلام ہے ; کیوں کہ ذہبی رحمہ اللہ نے اس پر عقیلی کے کلام سے استدلال کیا ہے، مگر ان کا کلام اس پر دلالت نہیں کرتا ; کیوں کہ انہوں نے اس راوی کے بارے میں صرف یہ لکھا ہے کہ

"لا يقيم الحديث وليس من أهله"

(یہ حدیث کو صحیح طریقے پر بیان نہیں کرتا اور یہ حدیث کے ماہرین میں سے نہیں ہے)۔(۲)

میں کہتا ہوں کہ

"ابن حبان رحمہ اللہ کا اس کو ثقات میں ذکر کرنا بھی اس پر کی گئی جرحوں میں تخفیف پیدا کر دیتا ہے۔"

الغرض! یہ حدیث حسن نہیں، جیسا کہ میں نے پہلے لکھا تھا، بل کہ ضعیف ہے ; مگر آگے آنے والی روایات اس کی تقویت کے لیے مفید ہیں۔

دوسری روایت

«عن سعد بن جنادة قال: قال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم

(۱) لسان المیزان: ۴/۷۷

(۲) لسان المیزان: ۴/۷۷

إنّ اللّٰه عزَّ وجلَّ قد زوَّجني في الجنة مريمَ بنتَ عمرانَ وامرأةَ فرعونَ وأُختَ موسٰى عَلَيْهِ السَّلَام . »(۱)

(حضرت سعد بن جنادۃ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے جنت میں مریم بنت عمران اور فرعون کی بیوی اور حضرت موسی علیہ السلام کی بہن کو میری زوجہ بنایا ہے۔)

علامہ ہیثمی رحمہ اللہ ''مجمع الزوائد'' میں اس روایت کونقل کر کے فرماتے ہیں کہ

''اس کی سند میں ایسے راوی ہیں؛ جن کو میں نہیں جانتا۔''(۲)

اور علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے اس کونقل کر کے اس کے ضعیف ہونے کا نشان بنایا ہے۔(۳)

مگر چوں کہ علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے ''الجامع الصغیر'' میں یہ التزام کیا ہے کہ اس میں کسی کذاب ووضاع کی روایت نہیں نقل کریں گے، جیسا کہ خود ''الجامع الصغیر'' کے مقدمے میں فرمایا:

'' وصنتُه عمّا تفرّد به وضّاع أو كذّاب.'' (۴)

(میں نے اس کتاب کو ان روایتوں سے محفوظ رکھا ہے، جن کو صرف وضاع و کذاب نے روایت کیا ہے)

---

(۱) رواه الطبراني: ۵۲/۶،تاريخ دمشق لابن عساكر:۱۱۸/۷۰

(۲) مجمع الزوائد : ۲۱۸/۹

(۳) الجامع الصغير : ۵۹

(۴) الجامع الصغير مع فيض القدير: ۲۱/۱

اس لیے یہ روایت کذب اور وضع راوی کی وجہ سے نہیں ؛ بل کہ جہالت یا سوئے حافظے وغیرہ کی وجہ سے ضعیف ہوگی اور ایسی ضعیف تائید وتقویت کے لیے کھپ سکتی ہے، جیسا کہ علما اصول نے بیان کیا ہے، پس یہ روایت پہلی روایت کے ثابت ہونے پر شاہد ہے اور دونوں روایتوں کے ملنے سے ایک دوسرے کو تقویت پہنچتی ہے۔

لہٰذا معلوم ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت مریم علیہا السلام بل کہ حضرت آسیہ اور حضرت موسی علیہ السلام کی بہن سے نکاح ہونا بے اصل اور غلط نہیں ؛ بل کہ ایک ثابت شدہ امر ہے۔

تیسری روایت

« عن ابی رُوادٍ رضی اللہ عنہ قال: دخل رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم علی خدیجة رضی اللہ عنہا فی مرضها الذی تُوفِّیتْ فیه ، فقال لها .... أما علمتِ أن الله عزّ وجلّ زوّجني معكِ في الجنّة مريم بنت عمران وامرأة فرعون وكلثم أخت موسى علیہ السلام . (١)

(ابو رواد رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا کے پاس ان کے مرض الموت میں تشریف لائے اور فرمایا: کیا تو نہیں جانتی کہ اللہ تعالیٰ نے جنت میں تیرے ساتھ مریم بنت عمران ،فرعون کی عورت اور حضرت موسی علیہ السلام کی بہن کلثوم کو میری زوجہ بنا دیا ہے)

علامہ ہیثمی رحمہ اللہ نے اس روایت کو منقطع الاسناد اور محمد بن حسن بن زبالہ کی

(١) معجم الکبیر: ۲۲/۴۵۱،تاریخ دمشق لابن عساکر:۷۰/۱۱۹،مجمع الزوائد: ۹/۲۱۸

وجہ سے ضعیف قرار دیا ہے، میں کہتا ہوں کہ تائید و اعتبار کے لیے قبول کی جا سکتی ہے، محمد بن حسن بن زبالہ سے ابوداؤد رحمہ اللہ نے - جو کہ اصحاب صحاح میں سے ہیں - روایت کیا ہے۔ (۱)

پس یہ روایت بھی پہلی دو روایتوں کے ثبوت پر شاہد ہے، ہمارے معترض نے بھی ان ہی محمد بن حسن کی ایک روایت کو اعتبار کے لیے پیش کیا ہے۔ (۲)

قلتُ: اس حدیث کی ایک شاہد بھی موجود ہے، ابن عساکر رحمہ اللہ نے اپنی تاریخ میں اسی حدیث کو اپنی سند سے عن عکرمہ عن ابن عباس روایت کیا ہے۔ (۳)

اور ابن عساکر رحمہ اللہ کے حوالے سے اس کو ابن کثیر رحمہ اللہ نے اپنی تاریخ "البداية و النهاية" میں بھی ذکر کیا ہے۔ (۴)

اس شاہد کی روشنی میں اوپر کی حدیث کا ضعف ختم ہو جاتا ہے۔

چوتھی حدیث

« عن أبي أمامة رضي الله عنه قال :قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا عائشة ! أما تعلمين أن الله تعالى عزّ وجلّ زوّجني في الجنة مريم بنت عمران و كلثوم أخت موسى عليه السلام وامرأة فرعون.» (۵)

(حضرت ابوامامہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

---

(۱) كشف الاحوال فى نقد الرجال : ۹۷

(۲) رسالہ محدث:۱۹، ماہ محرم ۱۴۰۸ھ

(۳) تاريخ دمشق لابن عساكر:۷۰/ ۱۱۸

(۴) البداية و النهاية: ۶۲/۲

(۵) المعجم الكبير للطبرانى: ۸/ ۲۵۸

نے فرمایا کہ اۓ عائشہ! کیا تو نہیں جانتی کہ اللہ تعالیٰ نے جنت میں مریم بنت عمران، موسی علیہ السلام کی بہن کلثوم اور فرعون کی عورت کو میری بیوی بنا دیا ہے۔)

یہ حدیث طبرانی نے معجم الکبیر میں اور ابن عساکر رحمہ اللہ نے اپنی ''تاریخ دمشق'' میں روایت کی ہے، جیسا کہ حوالہ گزرا اور معترض نے اس روایت کو تاریخ ابوالشیخ (۲۸۸) کے حوالے سے نقل کر کے اس کے راوی عبدالنور بن عبداللہ اور یونس بن شعیب کی وجہ سے اس کا ضعیف ہونا، امام عقیلی، امام بخاری، ابن عدی رحمہم اللہ سے نقل کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: طبرانی اور ابن عساکر رحمہما اللہ نے بھی اسی سند کے ساتھ اس کو روایت کیا ہے، عبدالنور کا ضعیف ہونا، ہم نے اوپر تفصیل سے بیان کر دیا ہے۔ اس لیے یہ صحیح ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے، اسی طرح اس کا دوسرا راوی یونس بن شعیب بھی ضعیف ہے جیسا، کہ عقیلی رحمہ اللہ نے (الضعفاء : ۴/ ۴۵۹) میں اور ابن حبان رحمہ اللہ نے (المجروحین : ۳/ ۱۳۹) میں ابن عدی رحمہ اللہ نے (الکامل: ۷/ ۱۸۰) میں اور ابن حجر رحمہ اللہ نے (لسان المیزان : ۶/ ۳۳۲) میں بیان کیا ہے۔

الغرض! یہ روایت ضعیف ہے، لیکن مندرجہ بالا روایات کے ہوتے ہوۓ اولاً تو اس کا ضعیف ہونا اصل مسئلے کے لیے مضر نہیں، ثانیاً وہ روایات اس کے متن کے صحیح ہونے کی دلیل ہیں، اگر چہ سند صحیح نہ ہو، جیسا کہ اہل علم جانتے ہیں۔

الغرض! رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرت مریم علیہا السلام اور فرعون کی عورت آسیہ اور حضرت موسی علیہ السلام کی بہن کلثوم سے نکاح کی بات متعدد

روایات کے اجتماع سے ثابت شدہ مضمون سے ثابت ہے۔

تعدد روایات سے تقویت حدیث

کیوں کہ اس سلسلے میں متعدد روایات وارد ہوئی ہیں، جیسا کہ اوپر معلوم ہو چکا ہے اور یہ ایک دوسری کو ثبوت میں تقویت دیتی ہیں۔ اور محدثین کا قاعدہ ہے کہ:

''جب ایک باب میں متعدد ضعیف روایات وارد ہوں، تو سب مل کر درجۂ حسن کو پہنچ جاتی ہیں، جب کہ ان ضعیف روایات کے راوی کذاب و وضاع نہ ہوں۔''(۱)

امام العارفین والمحدثین عبد الوہاب شعرانی رحمہ اللہ اپنی کتاب ''المیزان الکبریٰ'' میں فرماتے ہیں:

وقد احتجّ جمهور المحدثين بالحديث الضعيف إذا كثرت طرقه وألحقوه بالصحيح تارةً وبالحسن أخرى.

(یعنی جمہور محدثین نے حدیثِ ضعیف سے حجت پکڑی ہے، جب کہ اس کے کئی طرق ہوں اور وہ ایسی حدیث کو کبھی صحیح کے ساتھ ملاتے ہیں اور کبھی حسن کے ساتھ)(۲)

اور علامہ سیوطی رحمہ اللہ ''تدريب الراوي'' میں فرماتے ہیں:

''ولا بدع في الاحتجاج بحديث له طريقان لو انفرد

---

(۱) مقدمة ابن الصلاح: ۱/۵۹، تدريب الراوي: ۱/۱۷۷، النكت على ابن الصلاح للزركشي: ۱/۳۹۰

(۲) الميزان الكبرى: ۶۳

كل منهما لم يكن حجة الخ''.

(یعنی ایسی حدیث سے حجت پکڑنے میں کوئی بدعت کی بات نہیں ہے، جس کے دو طریق ایسے ہوں کہ ان میں سے تنہا کوئی بھی حجت نہ ہو۔)(۱)

اس عبارت میں غور کر کے دیکھیے کہ کیا کہا جا رہا ہے، کہ ایسی حدیث، جس کے صرف دو طرق ہوں اور وہ بھی ایسے کہ ان میں سے تنہا کوئی بھی قابل احتجاج نہ ہو، تو ایسی حدیث سے بھی احتجاج کرنا درست ہے۔

علامہ شوکانی رحمہ اللہ اپنی کتاب ''السیل الجرار'' میں ابن القیم رحمہ اللہ پر رد کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''وكذالک الأحاديث التي كل حديث فيها ضعيف وكثرة طرقها يوجب لها القوة فتكون من قسم الحسن لغيره''.

(اسی طرح وہ احادیث کہ ان میں سے ہر ایک ضعیف ہے اور اس کے طرق کی کثرت اس کے لیے قوت کے موجب ہے، تو وہ حسن لغیرہ کی قسم سے ہوں گے)(۲)

اس سلسلے میں ایک اور بزرگ کی تصریح نقل کر کے اس بحث کو ختم کرتا ہوں۔

حضرت شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمہ اللہ ''مقدمہ مشکوٰۃ'' میں فرماتے ہیں:؟

وما اشتهرأن الحديث الضعيف معتبر فى فضائل

---

(۱) تدريب الراوي : ۱/۹۱

(۲) السيل الجرار : ۹۰

الاعمال لا فی غیرھا، المراد مفرداته لا مجموعها، لأنه داخل في الحسن لا فی الضعیف''.

(اور یہ جو مشہور ہے کہ ضعیف حدیث صرف فضائل اعمال میں معتبر ہے، اس کے علاوہ (احکام وغیرہ) میں معتبر نہیں، اس سے مراد اس کے مفردات ہیں، نہ کہ ان سب کا مجموعہ؛ کیوں کہ یہ (مجموعہ) حسن میں داخل ہے، نہ کہ ضعیف میں)(۱)

الغرض! یہ روایات اگر چہ ضعیف ہیں مگر ان سب کا مجموعہ حسن حدیث کے برابر ہوگا، جس سے احتجاج درست و جائز ہے۔

کثرتِ طرق اصل کی غمازی کرتی ہے

اور اگر اس کو بھی تسلیم نہ کیا جائے، تو میں کہتا ہوں کہ ان سب روایات کا مجموعہ کم سے کم اس بات کی دلیل ہے کہ رسول اللہ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم کے مذکورہ عورتوں سے جنت میں نکاح کی بات بے اصل نہیں؛ کیوں کہ علمائے اصول حدیث نے بیان کیا ہے کہ

''اگر حدیث کا ضعف کذبِ راوی کی وجہ سے ہو، تو تعددِ طرق کی وجہ سے وہ حدیث اگر چہ درجۂ حسن یا صحیح تک نہیں پہنچتی؛ لیکن اس سے اتنا تو ثابت ہوتا ہے کہ اس کی کوئی اصل ہے؛ بل کہ بعض وقت طرق کی کثرت اس حد تک پہنچ جاتی ہے، کہ وہ اس سند کی طرح ہو جاتی ہے، جس میں معمولی ضعف ہو اور اگر اس کے ساتھ یہ فرض کر لیا جائے کہ یہ حدیث ایک اور ایسی سند سے آئی ہے، جس میں معمولی ضعف ہے، تو وہ حسن لغیرہ کے درجے کو پہنچ جائے گی۔''

(۱) مقدمہ مشکوۃ:۶

علامہ سیوطی رحمہ اللہ ”تدریب الراوی“ میں لکھتے ہیں:

”وأما الضعيف لفسق الراوي أوكذبه فلايُؤثّرفيه موافقة غيره له، إذا كان الآخرمثله لقوة الضعف وتقاعد الجابر، نعم! يرتقي مجموع طرقه عن كونه منكراً أولا أصل له ، صرح به شيخ الاسلام، بل قال: ربما كثرت الطرق حتى أوصلته إلى درجة المستور السيء الحفظ بحيث إذا وجد له طريق آخر فيه ضعف قريب محتمل، ارتقى بمجموع ذلك إلى درجة الحسن“. (۱)

(جو روایت راوی کے فسق یا کذب کی وجہ سے ضعیف ہو، اس میں دوسرے کا اس کی موافقت کرنا موثر نہیں، جب کہ دوسرا بھی (پہلے) ہی جیسا (فاسق یا کاذب) ہو؛ کیوں کہ ضعف قوی اور اس کا جابر کمزور ہے، ہاں! البتہ ان متعدد طرق کے مجموعے سے وہ بے اصل اور منکر ہونے سے نکل جائے گی، شیخ الاسلام (یعنی حافظ ابن حجر رحمہ اللہ) نے اس کی تصریح کی ہے؛ بل کہ انہوں نے کہا ہے کہ بعض اوقات طرق کی کثرت اس حد تک پہنچ جاتی ہے کہ اس کو مستور، کمزور حافظہ والے کے درجہ کو پہنچا دیتی ہے، اس طرح کہ اگر اس کا ایک اور معمولی ضعف والا طریق پایا جائے، تو یہ سب مل کر حسن کے درجے کو پہنچ جائیں)۔ (۲)

چناں چہ علامہ سخاوی رحمہ اللہ ”فتح المغیث“ میں کہتے ہیں:

---

(۱) تدريب الراوي : ۱/۱۷۷

(۲) تدريب الراوي : ۱/۱۷۸

”ولكن بكثرة طرقه القاصرة عن درجة الاعتبار بحيث لا يجبر بعضها ببعض يرتقي عن رتبة المردود المنكر الذي لا يجوز العمل به بحال إلى رتبة الضعيف الذي يجوز العمل به في الفضائل، و ربما تكون تلك الطرق الواهية بمنزلة الطريق التي فيها ضعفٌ يسيرٌ بحيث لو فرض مجيء ذلك الحديث بإسناد فيه ضعفٌ يسيرٌ كان مرتقياً بها إلى رتبة الحسن لغيره“. (۱)

اورعلامہ طاہرالجزائری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ

”وقال بعض الحفاظ:إن هذا النوع قد تكثر فيه الطرق وإن كانت قاصرةً عن درجة الاعتبار حتى يرتقي عن رتبة المنكر الذي لا يجوز العمل به بحال إلى رتبة الضعيف الذي يجوز العمل به في الفضائل، و ربما صارت تلك الطرق الواهية بمنزلة الطريق التي فيها ضعفٌ يسيرٌ بحيث لو فرض مجيء ذلك الحديث بإسناد فيه ضعفٌ يسيرٌ صار مرتقياً من رتبة الضعيف إلى رتبة الحسن لغيره“. (۲)

یہی بات علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے گردن کے مسح کی روایت کے بارے میں فرمائی ہے۔چناں چہ کہتے ہیں کہ

”لم يثبت في ذالك شئ يوصف بالصحة أوالحسن وقد ذكر ابن حجر رحمہ اللہ في التلخيص أحاديث، وهي وإن لم تبلغ درجة الإحتجاج بها فقد أفادت أن

(۱) فتح المغيث : ۱/۷۳

(۲) توجيه النظر : ۱/۳۶۳

لذالک اصلاً ''.

(اس (گردن کے مسح) کے بارے میں کوئی شئ ثابت نہیں، جس کو صحیح یا حسن کہہ سکیں اور ابن حجر رحمہ اللہ نے تلخیص الحبیر میں کئی حدیثیں ذکر کی ہیں اور وہ اگر چہ حجت ہونے کے درجے کو نہیں پہنچتیں، مگر اس سے اتنا معلوم ہوتا ہے کہ اس کی اصل ہے)(۱)

نوٹ: گردن کا مسح کرنا وضو میں کیا درجہ رکھتا ہے، اس پر احقر نے اپنے رسالے **''عرف الزهر ة فى إثبات مسح الرقبة''** میں سیر حاصل بحث کردی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ اول تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ان عورتوں سے نکاح ہونا، بعض ضعیف احادیث کے مجموعہ سے جو کہ حسن کے برابر ہے، ثابت ہے اور علی التنز ل ان کے مجموعے کو حسن نہ مانیں، تو ان روایات سے اتنا ضرور ثابت ہے کہ اس کی کچھ اصل ضرور ہے اور یہ بے اصل بات نہیں ہے۔

اب سوچ لیا جائے کہ معترض صاحب کا اس سے بالکل ان کار کرنا اور یہ کہنا کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت مریم علیہا السلام سے نکاح ہونے والا قصہ قطعی بے بنیاد، من گھڑت اور حد درجہ نا قابلِ اعتماد ہے'' (ماہنامہ محدث، محرم: ۱۷) کہاں تک اپنے اندر واقعیت رکھتا ہے؟ کیا جس طرح غیر ثابت شدہ امر کو ثابت ماننا مذموم ہے، اسی طرح ثابت شدہ امر کا انکار مذموم نہیں؟ معلوم ہوا کہ معترض نے محض اٹکل سے اولاً ایک بات ذہن میں بٹھالی اور پھر اسی پر سارا مضمون لکھ مارا ہے۔

تعارض کا شبہ اور جواب

اس سے زیادہ حیرت وتعجب کی بات یہ ہے کہ معترض نے یہ دعوی کرتے ہوئے

(۱) السیل الجرار : ۹۰

کہ ”جن باتوں سے کسی حدیث کے موضوع ہونے کا پتہ چلتا ہے، ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ صحیح شہادتوں سے اس کا بطلان واضح ہو جائے۔“(۱)

جن روایتوں کو پیش کیا ہے، ان میں سے ایک سے بھی اوپر کی روایتوں کا بطلان ظاہر نہیں ہوتا؛ بل کہ اس کے برخلاف ان روایتوں کی تائید ہوتی ہے، مثلاً معترض نے طبرانی ہی کی یہ روایت پیش کی ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: مریم بنت عمران کے بعد جنتی عورتوں کی سردار حضرت فاطمہ وخدیجہ رضی اللہ عنہما پھر فرعون کی عورت آسیہ بنت مزاحم ہیں۔

مگر یہ روایت معترض کے دعوے کی تائید کرنے کے بہ جائے ہماری مؤید ہے، کیوں کہ اس روایت کا حاصل یہ ہے کہ جنتی عورتوں میں سب سے افضل تو حضرت مریم علیہا السلام ہیں، پھر حضرت فاطمہ وخدیجہ رضی اللہ عنہما، پھر حضرت آسیہ، اس سے یہ کہاں ثابت ہوا کہ حضرت مریم علیہا السلام اور حضرت آسیہ یا حضرت کلثوم کا نکاح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نہیں ہوگا؟ اس کو ہر معمولی پڑھا لکھا بھی سمجھ سکتا ہے؛ بل کہ غور کیجیے تو یہ روایت پہلی روایتوں کے صحیح ہونے کا ایک معنوی قرینہ ہے کہ ان عورتوں کی اسی فضیلت کے پیشِ نظر ان کو افضل الخلائق صلی اللہ علیہ وسلم کی زوجیت میں دیا جا رہا ہے، پھر جنت میں ان کو کسی نہ کسی کی زوجیت میں جانا ہی، ہے تو ان کی فضیلت کی وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کا نکاح ہونا کونسی مستبعد بات ہے؟ اور اس روایت سے اس کا بطلان کہاں سے ثابت ہو رہا ہے؟

معترض نے اس روایت کے بعد اسی معنے کی اور دو روایتیں پیش کی ہیں، جن کا مفاد بھی وہی ہے، جو اس روایت کا ہے، لہٰذا یہ سب روایات پہلی روایتوں کے صحیح

(۱) محدث

وثابت ہونے کا معنوی قرینہ ہیں؛ ہاں! البتہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی بہن کا ان میں تذکرہ نہیں ہے، مگر اس سے صرف اتنا ثابت ہوا کہ وہ جنت کی عورتوں کی سردار نہیں؛ لیکن ان کا آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے نکاح ہونا گزشتہ روایات سے ثابت ہو چکا ہے؛ لہٰذا بے دلیل اس کا انکار چہ معنے دارد؟

غلطی کی نشان دہی کا شکریہ

یہاں تک اصل مسئلے سے متعلق بحث تھی، معترض نے اصل مسئلے کے بعد راقم الحروف کی بعض غلطیوں کی اصلاح کا بیڑا بھی اٹھایا ہے، یہاں نہایت اختصار سے اس پر بھی کچھ عرض کرنا ہے۔

معترض نے لکھا ہے کہ

> ''مسئولہ عبارت میں حضرت مریم علیہ السلام لکھا گیا ہے، حال آں کہ علیہا السلام ہونا چاہیے تھا، اسی طرح حضرت خدیجۃ الکبری رضی اللہ عنہا میں رضی اللہ عنہ کے بجائے رضی اللہ عنہا لکھنا چاہیے تھا۔''(۱)

راقم عرض کرتا ہے کہ سبقتِ قلم سے اس طرح ہو جانا بعید نہیں اور خاص طور پر اخبارات ورسائل میں اس کا دن رات مشاہدہ ہوتا ہی رہتا ہے، تاہم میں ہمارے محترم معترض جناب غازی عزیز کی خدمت میں غلطی کی نشان دہی کے شکریہ کے طور پر جناب کی اس سے بھی سخت عربی قواعد کی ایک غلطی کی نشان دہی کرتا ہوں۔

آپ نے تاریخ ابو الشیخ سے ایک روایت نقل کرکے اس پر علما کا کلام نقل کیا ہے، پھر اس پر کتابوں کا حوالہ دیتے ہوئے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی ایک کتاب کا حوالہ اس طرح دیا ہے:

---

(۱) محدث: ۲۰

”واللسان المیزان لابن حجر“. (۱)

حال آں کہ یہ **لسان المیزان** ہے، جو ترکیب میں مضاف ومضاف الیہ ہے، اور نحو میر پڑھنے والا بھی جانتا ہے کہ مضاف پر الف لام داخل نہیں ہوتا، مگر ہم اس کو جناب کی عربی قواعد سے ناوقفیت قرار دینے کے بہ جائے سبقت قلم کا نتیجہ قرار دیتے ہیں کہ مسلمان اور عالم سے حسن ظن ہی رکھنا چاہیے۔

معترض کی ایک اور غلطی

مگر عجیب بات ہے کہ معترض کے کلام میں اس کے علاوہ بعض غلطیاں معنوی بھی ہیں اور ان سے معلوم ہوتا ہے کہ معترض غالباً علم حدیث سے پوری طرح واقف نہیں ہیں، مثلاً ایک جگہ علامہ ہیثمی رحمہ اللہ کا یہ کلام ان کی کتاب **”مجمع الزوائد“** سے نقل کرتے ہیں، جو معترض کے الفاظ میں یہ ہے:

”علامہ ہیثمی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ الکبیر کے رجال صحیح ہیں، بجز محمد بن مروان الذہلی کے، لیکن ابن حبان رحمہ اللہ نے اس کی توثیق کی ہے۔ (۲)

اس کے بعد معترض نے علامہ ہیثمی رحمہ اللہ پر یہ کہہ کر اعتراض کیا ہے کہ محمد بن مروان الذہلی ابوجعفر الکوفی کے متعلق علامہ ہیثمی رحمہ اللہ کو سہو ہوا ہے، ابن حبان رحمہ اللہ نے ابن مروان کا ذکر اپنے ثقات میں کیا ہے۔ الخ (ص:۱۸) حال آں کہ یہی معترض صاحب، جو علامہ ہیثمی رحمہ اللہ کو سہو کا شکار قرار دے رہے ہیں، ایک عربی کی معمولی عبارت سمجھنے میں غلطی کے مرتکب ہو رہے ہیں، جس کی خود ان کو

---

(۱) محدث: ۱۷

(۲) محدث: ۱۸

خبر نہیں ہے۔

بات یہ ہے کہ علامہ ہیثمی رحمہ اللہ نے اصل میں یہ فرمایا تھا:

" رجال الكبير رجال الصحيح إلامحمد بن مروان، وثّقه ابن حبان. (۱)

(معجم کبیر کے رجال صحیح کے رجال ہیں، سوائے محمد بن مروان کے، ابن حبان نے ان کی بھی توثیق کردی ہے)

یعنی یہ کہنا چاہتے ہیں کہ طبرانی کی معجم کبیر کے سب راوی ثقہ ہیں اور ان راویوں میں سوائے محمد بن مروان کے سب کے سب صحیح بخاری کے رجال ہیں اور ان محمد بن مروان کی بھی ابن حبان رحمہ اللہ نے توثیق کردی ہے، لہٰذا سب راوی ثقہ ہیں۔

اب معترض کی کم فہمی یا کم علمی دیکھیے کہ اول تو "رجال الصحيح" کا ترجمہ کیا "رجال صحیح" ہیں؛ حال آں کہ یہ ترجمہ ہی درست نہیں، مضاف مضاف الیہ کا ترجمہ ایسا کیا ہے، جیسے موصوف صفت کا کرتے ہیں، پھر صحیح کا مطلب ثقہ لے لیا، جب کہ اس سے مراد صحیح بخاری ہے اور علامہ کی عبارت کا یہ مطلب گھڑ لیا کہ علامہ ہیثمی رحمہ اللہ ابن مروان کو ثقہ ہونے سے نکال رہے ہیں؛ حال آں کہ وہ خود ابن حبان رحمہ اللہ سے اس کی توثیق کررہے ہیں اور محمد کو بخاری کے رجال سے مستثنیٰ قرار دے رہے ہیں۔

اس فہم پر معترض علامہ ہیثمی رحمہ اللہ پر سہو کا بھی الزام لگائیں! تعجب کا مقام نہیں تو اور کیا ہے؟! اور اسی طرح کی غلطی اس کے بعد (ص:۱۹) پر بھی کی ہے، کہتے ہیں کہ علامہ ہیثمی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان سب کے رجال صحیح ہیں۔

حال آں کہ "رجال صحیح ہیں" کے بہ جائے "صحیح (بخاری) کے رجال ہیں" کہنا

---

(۱) مجمع الزوائد : ۲۰۱/۹

چاہیے، پھر (ص:۱۵) پر ”أشعرتِ“ کا ترجمہ (میں تمھیں اس بات کی خبر دیتا ہوں) اور اسی صفحے پر ”أما عملتِ“ کا ترجمہ (کیا تمھیں نہ بتاؤں) اور (ص:۱۶) پر ”اما تعلمین“ کا ترجمہ (کیا میں تمھیں نہ بتاؤں) معنوی غلطیوں کی مثالیں ہیں۔ بہ ہر حال! بتانا یہ ہے کہ یہ سب اغلاط ہیں، جن کی اصلاح کر لینا چاہیے۔

کیا یہ غلط ہے؟

معترض نے احقر کی ایک اور غلطی کی نشان دہی کی ہے، فرماتے ہیں:

”جواب میں ایک تاریخی غلطی یہ ہے کہ حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام کی بہن کا نام حکیمہ یا کلیمہ لکھا گیا ہے؛ حال آں کہ جو احادیث اوپر بیان کی جا چکی ہیں، ان میں کلثوم مذکور ہے۔“(۱)

راقم کہتا ہے کہ حکیمہ یا کلیمہ جو لکھا گیا، وہ بھی اس حدیث میں آیا ہے، جس کو قرطبی رَحِمَهُ اللهُ نے معاذ بن جبل رَضِيَ اللهُ عَنْهُ کی روایت سے نقل کیا ہے، تعجب ہے کہ جب معترض کے نزدیک یہ سب روایات، جس میں کلثوم نام آیا ہے، موضوع ہیں، تو اس سے یہ کیسے معلوم ہوا کہ کلثوم نام صحیح ہے اور اس کے علاوہ دوسرا نام صحیح نہیں ؛ ایسا لگتا ہے کہ اعتراض وتنقید کے شوق میں آگے پیچھے کی کچھ خبر نہیں رہتی ؛ حال آں کہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان کے نام متعدد ہیں یا ایک علم ہے، دوسرا صفاتی نام ہے اور پھر جب کہ علما نے ان کا نام جو جزم کے ساتھ لکھا ہے، وہ مریم ہے۔

چناں چہ علامہ آلوسی رَحِمَهُ اللهُ ”روح المعاني“ میں لکھتے ہیں کہ

”ان کا نام مریم ہے۔ پھر لکھتے ہیں کہ: ان کا نام کلثوم بھی لکھا گیا ہے۔“(۲)

---

(۱) ماہنامہ محدث: ۲۰

(۲) روح المعاني: ۱۶/۱۹۰

اور علامہ سیوطی رحمہ اللہ "الإتقان فی علوم القرآن" میں اسی طرح کہتے ہیں۔(۱)

اور جامع صغیر شرح سراج منیر کے محشی علامہ شیخ محمد الحنفی رحمہ اللہ بھی لکھتے ہیں:

"ان کا نام مریم تھا، پھر کہتے ہیں کہ بعض روایات میں ان کا نام کلثوم بھی آیا ہے۔"(۲)

نیز سیوطی نے جلالین میں، بیضاوی نے اپنی تفسیر میں، بغوی نے معالم التنزیل میں، ابو السعود نے ارشاد العقل السلیم میں، ابن الجوزی نے زاد المسیر میں، شوکانی نے فتح القدیر میں ان کا نام مریم بتایا ہے۔(۳)

ان سب کو سامنے رکھئے اور دیکھئے کہ کیا سمجھ میں آتا ہے؟ ہماری تو عقل یہی کہتی ہے کہ ان کا نام مریم یا کلثوم ہے، یا دونوں ہیں اور حکیمہ اور کلیمہ صفاتی نام ہیں، پھر اس کو بے دلیل تاریخی غلطی قرار دینا کیسے صحیح ہوسکتا ہے؟

فقط

محمد شعیب اللہ خان

---

(۱) الاتقان فی علوم القرآن: ۲/ ۱۴۷

(۲) شرح سراج منیر: ۱/ ۳۵۷

(۳) جلالین: ۱/ ۴۰۸، البیضاوي: ۱/ ۵۰، معالم التنزیل: ۱/ ۲۷۳، إرشاد العقل السلیم: ۶/ ۱۶، زاد المسیر: ۴/ ۲۸۴، فتح القدیر: ۳/ ۵۲۲

التحفة الثمينة
في أحكام الوليمة
یعنی ولیمے کے شرعی احکام

بسم اللہ الرحمن الرحیم

التحفة الثمينة في أحكام الوليمة

یعنی ولیمے کے شرعی احکام

الحمدُ لِلّٰهِ ربِّ العالَمينَ وَالصَّلاةُ وَالسَّلامُ علٰى سَيِّد المُرسَلِينَ وعَلٰى آلهِ وَصَحْبِهِ الطاهِرِينَ وَعَلٰى مَنْ تَبِعَهُم بِإحسَانٍ إلٰى يَومِ الدِّينِ :

امابعد! یہ بات مخفی نہیں کہ ولیمہ ایک اہم سنت ہے، جس کی احادیث میں تاکید وارد ہوئی ہے، نیز اس سلسلے میں اسلام میں بعض احکامات بھی دیے گئے ہیں، یہاں مختصراً احادیث کی روشنی میں ان کو لکھا جاتا ہے۔ واللہ الموفق والمعین۔

ولیمہ کے معنے

ولیمہ عربی کے لفظ " وَلْم "یا "وَلَم " سے مأخوذ ہے، اوراس کے کئی معنے آتے ہیں: ایک "اجتماع" یعنی جمع ہونے کے ہیں، کہا جاتا ہے:

" أولم الرجل: إذا اجتمع خلقه وعقله".

ایک معنے اس کے قید کے آتے ہیں اورایک معنے دھاگہ، جس سے باندھا جاتا ہے۔(۱)

ولیمہ کو ولیمہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ "ولیمہ" زوجین کے اجتماع کے وقت کیا جاتا

---

(۱) لسان العرب: ۱۲/۶۴۳

ہے، یا یہ کہ اس میں لوگ جمع ہوتے ہیں۔

علامہ البجیرمی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"وسُمِّيَتْ بذلک لما فيها من اجتماع الزوجين أو لما فيها من الاجتماع على الطعام". (۱)

اعانۃ الطالبین میں ہے کہ:

" الوليمة مأخوذة من الولم وهو الاجتماع لأن الناس يجتمعون لها " (۲)

اور اگر اس کے معنے دھاگے کے ہوں تو ولیمہ کو ولیمہ کہنے کی وجہ علامہ زمخشری رحمہ اللہ نے یہ بیان کی ہے:

"ولم" دھاگے کو کہتے ہیں جس سے باندھا جاتا ہے؛ کیوں کہ ولیمہ زوجین کے ملنے کے وقت کیا جاتا ہے (یعنی دونوں کو اس سے باندھا جاتا ہے)۔"(۳)

اور اگر اس کے معنی قید کے ہیں، تو اس کی وجہ ظاہر ہے، وہ یہ کہ ولیمہ زوجین کو ایک دسرے کے لیے مقید کر دیتا ہے۔ پہلے تو یہ ایک دوسرے سے آزاد تھے اور اب ہر معاملے میں ایک دوسرے سے مقید ہو گئے۔

اور شرعاً ولیمہ کے معنے ہیں، نکاح یا زفاف کی دعوت کا کھانا، علما فرماتے ہیں:

"الوليمة اسم لطعام العُرس"

---

(۱) حاشية البجيرمي : ۳/۴۳۰

(۲) إعانة الطالبين: ۳/۳۵۷

(۳) الفائق : ۴/۶۶

(ولیمہ نام ہے زفاف کے کھانے کا)

لہٰذا دوسری دعوتوں کے کھانوں کو ولیمہ نہیں کہا جائے گا۔(۱)

اس میں جو عرس کا لفظ آیا ہے یہ عین پر پیش کے ساتھ ہے اور اس کے معنے نکاح یا زفاف کے ہیں؛ لہٰذا نکاح کی خوشی میں یا زفاف کے موقعے پر جو کھانا کھلایا جائے اس کو ولیمہ کہتے ہیں؛ چناں چہ بعض علما نے لکھا ہے کہ ولیمہ کے معنے ہیں ضیافتِ تزویج (شادی کی ضیافت۔)(۲)

لیکن بعض فقہاء نے کہا:

''ولیمہ ہر اس کھانے کا نام ہے، جو کسی بھی خوشی پر کھلایا جائے، جیسے ختنہ کے موقعہ پر یا کسی کے آنے پر یا کسی چیز کے خریدنے پر وغیرہ؛ لہٰذا دیگر تقریبات کے کھانوں کو بھی ولیمہ کہا جا سکتا ہے، ہاں ولیمہ کا لفظ عام طور پر شادی کے بعد کھلائے جانے والے کھانے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔(۳)

مگر جمہور نے اس قول کی تردید کی ہے۔ علامہ ابن قدامہ حنبلی رحمہ اللہ نے کہا کہ:

''اس سلسلے میں اہل لغت کا قول ہی زیادہ قوی ہے؛ کیوں کہ وہ لوگ اہل زبان ہیں اور لغت کے معانی کو وہ زیادہ جانتے اور عربی زبان سے بھی زیادہ واقف ہیں۔(۴)

علامہ شوکانی رحمہ اللہ کہتے ہیں:

---

(۱) الإنصاف للمرادي: ۸/ ۳۱۵، المغني: ۷/۲۱۲

(۲) بدائع الصنائع: ۵/۲۷، الزرقاني على المؤطا: ۳/ ۲۰۶

(۳) إعانة الطالبين: ۳/ ۳۵۷، الإقناع: ۲/ ۴۲۷، الوسيط للغزالي: ۵/ ۲۷۵

(۴) المغنى لابن قدامة: ۷/۲۱۲

''ابن عبد البر رحمۃ اللہ نے اہل لغت سے نقل کیا ہے، اور یہی بات خلیل وثعلب سے بھی منقول ہے اور جوہری وابن الأثیر نے بھی اسی پر جزم کیا ہے، کہ ولیمہ خاص طور پر شادی کے کھانے کا نام ہے اور ابن رسلان نے کہا کہ اہل لغت کا قول ہی زیادہ قوی ہے؛ کیوں کہ وہ لوگ اہل زبان ہیں اور لغت کے معانی کو وہ زیادہ جانتے اور عربی زبان سے بھی زیادہ واقف ہیں۔ (۱)

حکمت ولیمہ

ولیمہ کی مشروعیت کس حکمت کی بنیاد پر ہے؟ اس سلسلے میں مالکی فقیہ علامہ ابوعبد اللہ المغربی رحمۃ اللہ نقل کرتے ہیں، کہ امام مالک رحمۃ اللہ نے فرمایا کہ امام ربیعہ رحمۃ اللہ فرمایا کرتے تھے کہ ولیمہ نکاح کے ثبوت واظہار اور اس کی پہچان کے لیے مستحب قرار دیا گیا؛ کیوں کہ گواہ تو ہلاک ہو جاتے ہیں۔ امام ابن رشد رحمۃ اللہ نے اس کو نقل کر کے کہا کہ مراد یہ ہے کہ اسی وجہ و علت کی بناء پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ولیمے کا حکم دیا ہے۔ (۲)

علامہ زرقانی رحمۃ اللہ لکھتے ہیں:

'' قال الباجي :أمر رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم بالوليمة لما فيها من اشتهار النكاح مع ما يقترن بها من مكارم الأخلاق ، قال ابن مزين عن مالك: استحب الإطعام في الوليمة وكثرة الشهود ليشتهر النكاح ويثبت معرفته. (۳)

(۱) نيل الاوطار: ۳۲۲/۶

(۲) مواهب الجليل : ۲/۴

(۳) الزرقاني على المؤطا: ۲۰۸/۳

(امام باجی رحمہ اللہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ولیمہ کا حکم اس لیے دیا کہ اس میں نکاح کی شہرت کے علاوہ مکارم اخلاق کا بھی ساتھ ہے، اور ابن المزین رحمہ اللہ نے نقل کیا کہ امام مالک رحمہ اللہ نے کہا کہ ولیمہ میں کھانا کھلانا اور زیادہ گواہوں کا حاضر ہونا اس لیے مستحب ہے کہ نکاح کی شہرت ہو اور اس کی جانکاری باقی رہے)

شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے نکاح کے اسلامی طریق کار کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا:

”إنما اختص المسلم أن اللّٰہ تعالی أمر في النکاح أن یمیز عن السفاح کما قال تعالی:﴿محصنین غیر مسافحین ولا متخذی أخدان﴾وقال: ﴿محصنات غیر مسافحات ولا متخذات أخدان﴾ فأمر بالولي والشهود و نحو ذلک مبالغةً في تمييزه عن السفاح ، وصيانةً للنساء عن التشبه بالبغايا،حتی شرع فيه الضرب بالدف والوليمة الموجبة لشهرته“.

(مسلمان اس بات میں مخصوص ہے کہ اللہ نے نکاح کو سفاح یعنی زنا سے ممتاز کرنے کا حکم دیا ہے، اللہ تعالے نے فرمایا کہ ”نکاح کرنے والے نہ کہ محض شہوت پوری کرنے والے اور نہ چھپی آشنائی کرنے والے“ اور نیز فرمایا کہ: ”نکاح کرنے والیاں نہ کہ محض شہوت پوری کرنے والیاں اور نہ چھپی آشنائی کرنے والیاں“ پس اللہ نے اس

کے لیے نکاح میں ولی و ذمہ دار اور گواہوں وغیرہ امور کا حکم دیا ہے، تا کہ نکاح خوب اچھی طرح سفاح یعنی زنا سے ممتاز ہو جائے اور پاکباز عورتیں، فاحشہ و زنا کار عورتوں سے ممتاز ہو جائیں،اسی لیے شریعت نے دف بجانے اور ولیمہ کرنے کا حکم دیا ہے، جو کہ نکاح کی شہرت کا باعث ہیں۔)(۱)

علامہ ابن القیم رحمۃ اللہ لکھتے ہیں:

’’ إن الشارع اشترط للنكاح شروطاً زائدةً على العقد ، تقطع عنه شبه السفاح ، كالإعلام والولي، ومنع المرأة أن تليه بنفسها ، وندب إلى إظهاره حتى استحب فيه الدف والصوت والوليمة ، لأن في الإخلال بذلك ذريعةً إلى وقوع السفاح بصورة النكاح‘‘.

(شارع علیہ السلام نے نکاح کے لیے مطلق عقد پر چند زائد شرطیں لگائی ہیں،جن سے سفاح وزنا کا شبہ ختم ہو جائے ،جیسے اعلان کرنا اور ولی کا ہونا اور یہ کہ عورت کو خود نکاح کر لینے سے منع کیا اور نکاح کو شہرت دینا مستحب قرار دیا؛حتی کہ اس میں دف اور آواز اور ولیمہ کو مستحب قرار دیا؛اس لیے کہ ان میں خلل ڈالنا بصورت نکاح،سفاح و زنا کے وجود میں آنے کا ذریعہ بن جاتا ہے۔)(۲)

الحاصل شریعت مطہرہ نے نکاح کے ساتھ ولیمے کو دو وجہ سے مشروع کیا ہے،

---

(۱) مجموع الفتاوی: ۱۳/۲۹،الفتاوی الکبری:۵/۴،القواعد النورانیة: ۱/۱۰۹

(۲) إعلام الموقعين : ۳/۱۴۱، إغاثة اللهفان: ۱/۳۶۵

ایک تو یہ کہ ولیمہ کے ذریعے نکاح کا اعلان واشتہار ہو جائے اور لوگوں میں یہ بات پھیل جائے کہ اس مرد کا اس عورت سے نکاح ہوگیا؛ کیوں کہ نکاح میں جو گواہ ہوتے ہیں وہ آج نہیں تو کل موت کا شکار ہو جاتے ہیں اور ان کے بعد گواہی کی ضرورت پیش آئے، تو دوسرے لوگوں سے مدد لی جاسکتی ہے۔

دوسرے یہ کہ نکاح اور سفاح یعنی زنا میں کامل امتیاز مقصود ہے، زنا کرنے والے عام طور پر چھپ کر زنا کرتے ہیں؛ اس لیے شریعت نے اس میں اور نکاح میں امتیاز کرنے کے لیے نکاح میں اعلان واظہار کو مشروع کیا اور اسی اعلان واظہار کے لیے دف بجانے اور ولیمہ کرنے کو مستحب ٹھہرایا۔

ضیافت کی قسمیں

یہاں اس کا ذکر بھی مناسب ہوگا کہ عربی میں ضیافت کی آٹھ قسمیں ہیں اور بعض نے دس اور بعض نے گیارہ وبارہ اقسام کا ذکر کیا ہے اور اس سلسلے میں ان ضیافتوں کے ناموں اور ان کی تفسیر میں کچھ اختلاف بھی پایا جاتا ہے، ہم اکثر حضرات نے جو لکھا ہے، اس کا ذکر کرنے پر اکتفاء کرتے ہیں:

(۱)" الولیمة "، یہ شادی کی ضیافت ہے۔

(۲)"الخُرس" یا"الخُرص"، (خا پر پیش کے ساتھ) عورت کے بچے جننے پر کی جانے والی ضیافت۔

(۳)الإعذار: (ہمزہ پر زیر) ختنے کی دعوت۔

(۴)الوکیرة: عمارت کے بنانے یا خریدنے پر ضیافت۔

(۵)النقیعة: کسی کے سفر سے آنے پر کی جانے والی ضیافت۔

(٦)العقیقة: پیدائش کے ساتویں دن کی ضیافت۔

(۷)الوضیمة : مصیبت و ماتم کے وقت کی ضیافت۔

(۸)المأدُبة : (دال پر پیش) بلاسبب کی جانے والی دعوت۔

(۹)الحِذاق : (حا پر زیر) بچے کے حافظ ہونے پر یا عقل وعلم میں کامل ہونے پر کی جانے والی دعوت۔

(۱۰)التحفة: کسی کے آنے پر ضیافت۔(۱)

ان ضیافتوں کا کیا حکم ہے؟ جائز یا ناجائز، ولیمے کے حکم کے تحت ہم اس کو بھی بیان کریں گے۔

ولیمے کا حکم

ولیمہ کا حکم کیا ہے؟ اس میں اختلاف ہے، امام مالک رحمہ اللہ سے ایک قول یہ ہے کہ یہ واجب ہے، امام قرطبی رحمہ اللہ نے اس کو نقل کیا ہے، اسی طرح ابن التین رحمہ اللہ نے امام احمد رحمہ اللہ کا ایک قول وجوب کا نقل کیا ہے، امام شافعی رحمہ اللہ سے بھی ''بحر'' میں ایک قول یہی نقل کیا گیا ہے اور ابن حزم الظاہری رحمہ اللہ نے یہی قول اہل ظاہر کا بتایا ہے؛ لیکن امام مالک وامام احمد وامام شافعی رحمہم اللہ سب کا صحیح قول سنت ومستحب ہونے کا ہے۔ اسی طرح امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا بھی یہی قول ہے کہ یہ سنت ہے۔

اسی لیے علامہ ابن بطال رحمہ اللہ نے فرمایا:

'' لا أَعْلَمُ أَحَداً أَوْجَبَهَا''

---

(۱) دیکھو: شرح مسلم للنووي، فتح الباري: ۱۴۲/۹، الانصاف للمرادی: ۳۱۶/۸، مغني المحتاج: ۲۴۴/۳، التمهيد لابن عبد البر: ۱۸۲/۱۰، المطلع: ۳۲۸/۱، تحفة المودود: ۷۶/۱۔

(میں کسی کو نہیں جانتا جس نے اس کو واجب کہا ہے)

اگر چہ ابن بطال رحمہ اللہ کا یہ قول علی الاطلاق صحیح نہیں ہے؛ کیوں کہ جیسا کہ اوپر معلوم ہوا، اس سلسلے میں بعض کا قول وجوب کا بھی ہے، تاہم جمہور کا قول یہی ہے کہ یہ سنت یا مستحب ہے۔(۱)

ولیمہ کے سنت ہونے کی دلیل

جمہور علمانے ولیمے کی سنیت پر درج ذیل احادیث سے استدلال کیا ہے:

(۱)« عن أنس بن مالك رضي الله عنه : أن عبد الرحمن بن عوف جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، وبه أثر صُفرة ،فسأله رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأخبره أنّه تزوج امرأةً من الأنصار ،قال: كم سُقتَ إليها ؟ قال زنةَ نواةٍ من ذَهَب، قال النبي صلى الله عليه وسلم :أوْلِمْ ولو بِشَاةٍ.»

(حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے، اوران پر پیلا نشان تھا، آپ نے ان سے پوچھا کہ یہ کیا ہے؟ انہوں نے کہا کہ ایک انصاری عورت سے نکاح کرلیا ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم نے (مہر میں) اس کو کتنا دیا؟ انہوں نے کہا کہ ایک کھجور کی گٹھلی برابر سونا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ " أَوْلِمْ وَلَوْ بِشَاةٍ " (ولیمہ کرو اگر چہ کہ ایک بکری ہی سے ہو)۔(۲)

---

(۱) تفصیل کے لیے دیکھو:فتح الباري: ۹/۲۳۰،شرح مسلم: ۴۵۸،نیل الاوطار: ۶/۳۲۲

(۲) بخاري ۴۷۵۶، واللفظ له، مسلم: ۲۵۵۶، ترمذي: ۱۰۱۴، نسائي: ۳۲۹۹، ابو داؤد: ۱۸۰۴،ابن ماجه: ۱۸۹۷،احمد: ۱۲۸۹۱

اس حدیث سے جمہور ائمہ وعلماء نے استدلال کیا ہے کہ ولیمہ سنت ہے؛ کیوں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ کو اس کا حکم دیا ہے۔ یہ حکم اس کے اہم ہونے اور باعث فضیلت ہونے کی طرف مشیر ہے۔

(۲) حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

" اَلْوَلِيْمَةُ حَقٌّ وَسُنَّةٌ ،مَنْ دُعِيَ فَلَمْ يُجِبْ فَقَدْعَصَى اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ "

(ولیمہ حق اور سنت ہے، جس کو ولیمے کی دعوت دی جائے اور وہ قبول نہ کرے، تو اس نے اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کی۔)(۱)

اس حدیث کے بارے میں علامہ ہیثمی رحمہ اللہ کہتے ہیں:

"اس کی سند میں یحی بن عثمان تیمی ہیں، ابوحاتم اور ابن حبان نے ان کی توثیق کی ہے اور بخاری وغیرہ نے تضعیف کی ہے اور اس کے باقی راوی "صحیح بخاری" کے راوی ہیں۔"(۲)

(۳) حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"ولیمہ حق ہے، جسے اس کی دعوت دی جائے اور وہ قبول نہ کرے اس نے اللہ ورسول کی نافرمانی کی"۔(۳)

ان احادیث میں حق بہ معنی واجب نہیں ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ ایک

---

(۱) الطبراني في المعجم الأوسط: ۱۹۳/۴

(۲) مجمع الزوائد: ۵۲/۴

(۳) سنن بیہقی: ۲۶۵/۷

حدیث میں حق کے ساتھ اس کو سنت بھی فرمایا ہے، جیسا کہ اوپر گزرا معلوم ہوا کہ یہ سنت ہے، علامہ ابن بطال رَحِمَہُ اللہُ کہتے ہیں کہ ولیمے کو حق کہنے کا مطلب واجب و ضروری نہیں ہے؛ بل کہ مطلب یہ ہے کہ یہ باطل نہیں ہے، مندوب و مستحب ہے اور اس کا ادا کرنا فضیلت ہے۔ (۱)

(۴) دوسرے ان حضرات نے ان احادیث سے استدلال کیا ہے جن میں اللہ کے رسول صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا اپنے نکاحوں کے بعد بلا تخلف ولیمہ کرنے کا ذکر آیا ہے؛ چناں چہ احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے اپنے نکاحوں کے بعد اہتمام کے ساتھ ولیمہ فرمایا ہے:

☆ حضرت صفیہ بنت حیی کے ساتھ نکاح کے بعد آپ نے ولیمہ کیا، اس کا ذکر امام بخاری نے اپنی صحیح میں متعدد جگہوں پر کیا ہے۔ (۲)

☆ حضرت زینب بنت جحش رضی اللہ عنہا سے نکاح کے بعد ولیمے کا ذکر امام بخاری رَحِمَہُ اللہُ نے اپنی صحیح میں متعدد جگہوں پر کیا ہے۔ (۳)

☆ نیز بعض اور عورتوں سے نکاح کے بعد ولیمے کا ذکر بغیر نام کی تصریح کے بھی

---

(۱) فتح الباري: ۹/۲۳۰

(۲) کتاب الصلاۃ میں برقم حدیث: ۳۵۸، اور کتاب الجہاد میں برقم: ۲۶۷۹، ترمذی نے کتاب النکاح میں برقم حدیث: ۱۰۱۵، نسائی نے کتاب النکاح میں برقم: ۳۳۲۷ و ۳۳۲۹، ابو داؤد نے کتاب الاطعمہ میں برقم: ۳۲۵۳، ابن ماجہ نے کتاب النکاح میں برقم: ۱۸۹۹، امام احمد نے مسند میں برقم: ۱۱۵۵۴ و ۱۲۱۵۵ و ۱۳۰۸۶، کیا ہے۔

(۳) کتاب النکاح میں برقم: ۴۷۵۷، و ۴۷۶۸ و ۴۷۷۰، تفسیر میں برقم: ۴۴۱۷، ۴۴۱۸، ۴۴۱۹، ۴۴۲۰، کتاب الاطعمہ میں برقم: ۵۰۴۴، کتاب الاستئذان میں برقم: ۵۷۶۹ و ۵۷۷۹، اور امام مسلم نے کتاب النکاح میں برقم: ۲۵۶۵-۲۵۷۰، امام ترمذی نے کتاب التفسیر میں برقم: ۳۱۴۳، اس کا ذکر کیا ہے۔

آیا ہے، امام بخاری رحمہ اللہ نے حضرت صفیہ بنت شیبہ سے روایت کیا کہ:

أَوْلَمَ النَّبِيُّ صلی اللہ علیہ وسلم عَلٰى بَعْضِ نِسَاءِهٖ بِمُدَّيْنِ مِنْ شَعِيْرٍ ‘‘

(نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی بعض عورتوں کا ولیمہ دو مد جو سے کیا۔)(۱)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے کہا کہ:

یہ کون زوجہ تھیں مجھے معلوم نہیں ہوا، اقرب یہ ہے کہ اس سے مراد ام سلمہ رضی اللہ عنہا ہیں۔(۲)

☆ حضرت میمونہ بنت الحارث رضی اللہ عنہا سے آپ کا حالت احرام میں نکاح کرنے اور مکہ میں مقام سرف میں ان کا ولیمہ کرنے کا ذکر متعدد کتبِ حدیث میں ہے۔(۳)

اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ آپ نے ولیمہ کا اہتمام کیا ہے؛ لہٰذا یہ آپ کی سنت ہے۔

قائلین وجوب کے دلائل

جن حضرات نے ولیمہ کو واجب قرار دیا ہے جیسے اہل ظاہر وغیرہ، ان حضرات نے اس پر کئی طریقوں سے دلیل پکڑی ہے:

(۱) ایک دلیل یہ ہے کہ:

’’نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبد الرحمٰن بن عوف کو امر

---

(۱) البخاري: ۴۷۷۴

(۲) فتح الباري: ۲۳۹/۹

(۳) حاکم: مستدرک: ۳۳/۴، شرح معاني الآثار: ۲۶۹/۲، معجم الكبير: ۱۷۳/۱۱، تاريخ طبری: ۱۴۳/۲

کے الفاظ سے یہ حکم دیا کہ ولیمہ کرو اور امر وجوب کے لیے آتا ہے؛ لہٰذا ولیمہ واجب ہے۔"

(۲) دوسری دلیل یہ ہے کہ:

"بعض احادیث میں ولیمے کو حق فرمایا ہے اور حق کے معنی واجب کے ہیں، جیسے اور مواقع پر یہ لفظ واجب ہی کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے۔"

(۳) حضرت بریدہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جب حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ نے حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کے لیے پیغام بھیجا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ:

"لا بُدّ لِلْعَرُوْسِ مِنْ وَلِيْمَةٍ"

(کہ نوشا کے لیے ولیمہ ضروری ہے)(۱)

علامہ ابن حجر رحمہ اللہ عسقلانی نے "فتح الباری" میں اس حدیث کا امام احمد رحمہ اللہ کے حوالے سے ذکر کیا ہے اور اس کی سند کو "لا بأس به" کہا ہے۔(۲)

اور علامہ ہیثمی رحمہ اللہ نے کہا کہ:

"اس کی سند میں عبد الکریم بن سلیط ہیں اور ان پر کسی نے جرح نہیں کی؛ لہٰذا وہ مستور ہیں اور باقی راوی صحیح بخاری کے راوی ہیں۔"(۳)

(۴) چوتھی دلیل یہ ہے کہ ولیمہ کی دعوت قبول کرنا واجب ہے؛ لہٰذا خود ولیمہ بھی واجب ہونا چاہئے۔

پہلی دلیل کا جواب

مگر جمہور علما کو اس قول و خیال سے اتفاق نہیں ہے، وہ حضرات اس کا جواب

(۱) مسند احمد:۲۱۹۵۷، المعجم الكبير:۲/۲۰، سنن بيهقي:۲/۷۶، مسند الرؤياني: ۱/۷۶۔

(۲) فتح الباري: ۹/۲۳۰

(۳) مجمع الزوائد: ۴/۵۹

دیتے ہیں کہ پہلی دلیل میں عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ کو امر کرنے سے یہ لازم نہیں کہ ولیمہ واجب ہو؛ کیوں کہ امر جس طرح وجوب کے لیے آتا ہے؛ اسی طرح کبھی استحباب یا جواز وغیرہ کے لیے بھی آتا ہے؛ لہٰذا اس جگہ وجوب کے لیے ہونے کی کوئی دلیل نہیں ہے؛ بل کہ اس کے خلاف دلیل موجود ہے، وہ یہ کہ ولیمے کا حکم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف حضرت عبد الرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ کو دیا ہے، جب کہ اور بھی بہت سے صحابہ کی شادیاں ہوئیں؛ مگر آپ نے ان کو اس کا حکم نہیں دیا، اگر یہ واجب ہوتا، تو دوسرے صحابہ کو بھی حکم فرماتے۔

یہی جواب حضرت امام شافعی رحمہ اللہ نے دیا ہے، چناں چہ امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ:

" إني لم أعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم ترك الوليمة على عرس، ولم أعلمه أولم على غيره، وأن النبي صلى الله عليه وسلم أمر عبد الرحمن بن عوف أن يولم ولو بشاة ، ولم أعلمه أمر بذلك أحداً غيره. (۱)

(میں نہیں جانتا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی نکاح میں ولیمہ ترک کیا ہو اور میں یہ بھی نہیں جانتا کہ آپ نے کسی اور کا ولیمہ کیا ہو اور آپ نے حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ کو حکم دیا کہ ولیمہ کرو، اگر چہ ایک بکری ہی سے کیوں نہ ہو؛ لیکن میں نہیں جانتا کہ آپ نے ان کے سوا کسی اور کو اس کا حکم دیا ہو)۔

دوسری دلیل کا جواب

دوسری دلیل کا جواب گزر چکا ہے، کہ حق واجب کے معنی میں نہیں ہے، اگر چہ

(۱) کتاب الأم للامام الشافعي : ۶/۱۸۱

بعض موقعوں پر حق بہ معنی واجب بھی آتا ہے؛ مگر ہر جگہ ایسا نہیں ہے اور یہاں وجوب کے معنے نہ ہونے کا قرینہ یہ ہے کہ ایک حدیث میں اس کو سنت بھی کہا گیا ہے؛ نیز آپ نے تمام صحابہ کو یہ حکم نہیں دیا، اگر یہ واجب ہوتا، تو سب کو حکم دیتے۔

تیسری دلیل کا جواب

تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ " لا بد " کا لفظ وجوب پر صریح نہیں، ایک حدیث میں آیا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ:

" لَا بُدَّ مِنْ صَلَاةٍ بِلَيْلٍ وَلَوْ حَلَبَ شَاةٍ "

(رات میں نماز پڑھنا لازم ہے اگر چہ بکری کا دودھ دوہنے کے برابر ہی کیوں نہ ہو)۔(۱)

علامہ الہیثمی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ:

"اس حدیث کو امام طبرانی رحمہ اللہ نے "المعجم الکبیر" میں روایت کیا ہے اور اس کی سند میں محمد بن اسحاق راوی ہیں اور وہ مدلس ہیں اور بقیہ راوی ثقہ و قابل اعتبار ہیں"(۲)

سب جانتے ہیں کہ رات میں اُٹھ کر نماز پڑھنا واجب و ضروری نہیں ہے؛ بل کہ صرف مستحب و پسندیدہ ہے، اس کے باوجود آپ نے اس کو "لا بد" سے تعبیر فرمایا۔

ایک حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کو راستوں پر بیٹھک کرنے سے منع فرمایا، تو صحابہ نے عرض کیا:

" مَا لَنَا مِنْ مَجَالِسِنَا بُدٌّ "

---

(۱) مسند الفردوس: ۲۱۲/۵، المعجم الکبیر: ۲۷۱/۱

(۲) مجمع الزوائد: ۲۵۲/۲

(کہ ہمارے لیے یہ مجالس ضروری ہیں)

اور ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں:

" لا بد من مجالسنا "

(ہماری یہ مجلسیں ضروری ہیں)

اس پر آپ نے فرمایا کہ پھر راستے کا حق ادا کرو۔(۱)

اس حدیث میں صحابہ کا اپنی ان بیٹھکوں کو " **لا بد** " سے تعبیر کرنا شرعی واجب و ضروری کے معنے میں ہرگز نہیں ہوسکتا، جیسا کہ ظاہر ہے؛ بل کہ یہاں اس کے معنے صرف یہ ہیں کہ یہ مجالس ہماری نظر میں اہمیت رکھتی ہیں، اسی طرح اس جگہ "لا بد" کے معنے اہم کے ہیں اور یہ سنت پر بھی اطلاق کیا جاسکتا ہے؛ کیوں کہ سنت بھی دین میں اہم مقام رکھتی ہے۔

چوتھی دلیل کا جواب

رہی آخری دلیل تو اس کا جواب یہ ہے کہ اولاً تو یہ تمام علما کا متفقہ مسلک نہیں ہے کہ ولیمہ کی دعوت قبول کرنا واجب ہے؛ بل کہ اس میں ایک قول مستحب ہونے کا بھی ہے، جیسا کہ "فتح الباري" میں ہے۔(۲)

ثانیاً یہ بھی کوئی ضروری نہیں کہ کسی چیز کے جواب میں قبول کرنا ضروری ہو، تو اصل بھی ضروری ہو، سلام کا جواب دینا تو واجب ہے؛ مگر خود سلام کرنا سنت ہے، یہ نہیں کہا جاسکتا کہ سلام کا جواب دینا جب واجب ہے، تو خود سلام کرنا بھی واجب ہونا چاہیے، اسی طرح ولیمے کی ضیافت کا قبول کرنا واجب ہے؛ مگر خود ولیمہ کرنا واجب

---

(۱) دیکھو: بخاري: ۵۷۶۱، مسلم: ۴۰۲۱، أبو داؤد: ۴۱۸۱، جامع معمر: ۱۱/۲۰،

(۲) فتح الباري: ۹/۲۴۲

نہیں ؛ بل کہ سنت یا مستحب ہے۔

الغرض ولیمے کے بارے میں جمہور کی رائے یہی ہے کہ یہ واجب نہیں ہے، البتہ ایک اہمیت کی حامل نیکی ہے؛ اس لیے سنت یا مستحب کا درجہ رکھتی ہے۔

دیگر ضیافتوں کا حکم

ولیمے کے علاوہ دیگر ضیافتوں کا کیا حکم ہے؟ اس سلسلے میں علما کے مابین اختلاف ہے، بعض حضرات علما نے کہا کہ تمام قسم کی دعوتیں جن کا ذکر اوپر کیا گیا ہے، مستحب ہیں، علامہ ابن قدامہ رحمہ اللہ اپنی کتاب "الکافی" میں کہتے ہیں کہ دیگر ضیافتیں مستحب ہیں؛ کیوں کہ اس میں کھانا کھلانا اور اظہار نعمت ہے۔(۱)

اسی طرح الشربینی الشافعی نے لکھا ہے کہ یہ سب ضیافتیں مستحب ہیں۔(۲)

اور "الانصاف" میں مرداوی نے حنابلہ کے تین قول ذکر کیے ہیں:

> "ایک یہ کہ یہ سب ضیافتیں مستحب ہیں، دوسرا یہ کہ مباح و جائز ہیں، اور اسی کو حنابلہ کا صحیح مذہب اور جمہور اصحاب کا قول اور اکثر کا مختار قول بتایا ہے اور تیسرا قول یہ کہ ختنہ کی دعوت مکروہ ہے، بعض علما سے اس کو نقل کیا ہے۔"(۳)

اور "روضۃ الطالبین" میں ہے:

> "بعض حضرات نے ان ساری ضیافتوں کے واجب ہونے کا بھی ایک قول امام شافعی رحمہ اللہ کے کلام سے تخریج کیا ہے۔"(۴)

(۱) الكافي: ۱۲۰/۳

(۲) مغني المحتاج: ۲۴۵/۳

(۳) الانصاف: ۳۱۹/۳

(۴) روضة الطالبين: ۳۳۳/۷

سنت یا مستحب ضیافتیں

لیکن غور کرنے سے صحیح یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان سب کا حکم ایک نہیں ہے؛ بل کہ ان میں سے بعض سنت ہیں اور بعض جائز ہیں اور بعض مکروہ ہیں۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ ان دعوتوں میں سے بعض کے بارے میں احادیث میں تاکید پائی جاتی ہے۔ مثلاً:

☆ مہمان مسافر کی آمد پر اس کی ضیافت کے بارے میں آیا ہے کہ:

''مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَلْيُكْرِمْ ضَيْفَهُ''

(جو اللہ پر اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتا ہو، اس کو چاہیے کہ وہ اپنے مہمان کا اکرام کرے)(۱)

☆ عقیقہ کے بارے میں بھی احادیث موجود ہیں، ایک حدیث میں ہے کہ:

''لوگوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ کسی کے بچے پیدا ہو (تو عقیقہ کرے یا نہ کرے۔)''

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ:

'' من أحب أن ينسک عن ولده فلينسک عنه عن الغلام شاتان مكافئتان وعن الجارية شاة''

(جو اپنے بچہ کی جانب سے جانور ذبح کرنا چاہے وہ لڑکے کی طرف سے برابر کی دو بکریاں دے اور لڑکی کی طرف سے ایک بکری دے)(۲)

حضرت سمرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ:

''كل غلام مرتهن بعقيقته تذبح عنه يوم سابعه ويسمى

---

(۱) بخاري: ۵۵۵۹، مسلم: ٦٧، ابو دداؤد: ۴۴۸۷، ترمذی: ۲۴۲۴

(۲) نسائي: ۴۱۴۱، ابوداؤد: ۲۴۵۹، مسند احمد: ٦۴۲٦

و يحلق رأسه.''

(ہر بچہ اپنے عقیقے کی وجہ سے گروی ہوتا ہے، اس کی طرف سے ساتویں دن جانور ذبح کیا جائے اور اس کا نام رکھا جائے اور اس کا سر مونڈ دیا جائے۔)(۱)

نیز حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ:

''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حسن و حضرت حسین کا عقیقہ دو مینڈھوں سے کیا۔''(۲)

اسی طرح حضرت علی اور حضرت بریدہ رضی اللہ عنہما سے بھی مروی ہے۔(۳)

معلوم ہوا کہ عقیقہ مشروع ہے اور جمہور علما کا قول بھی یہی ہے، پھر بعض نے اس کو سنت اور بعض نے واجب کہا ہے۔(۴)

البتہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے ایک قول یہ منقول ہے کہ:

''عقیقہ مکروہ و بدعت ہے۔''

امام محمد رحمہ اللہ نے ''کتاب الآثار ''میں ابراہیم نخعی اور محمد بن الحنفیہ رحمہما اللہ سے نقل کیا ہے کہ:

''عقیقہ جاہلیت میں تھا، جب اسلام آیا تو وہ ختم کر دیا گیا۔''(۵)

---

(۱) ترمذي: ۱۴۴۲، ابو داؤد: ۲۴۵۴، ابن ماجه: ۳۱۵۶، نسائي: ۴۱۴۹، احمد: ۱۹۲۷۴، دارمي: ۱۸۸۷

(۲) نسائي: ۴۱۴۸، ابو داؤد: ۲۴۵۸

(۳) ترمذي: ۱۴۳۹، نسائي: ۴۱۴۲، احمد: ۲۱۹۲۳

(۴) التمهيد لابن عبد البر: ۴/۳۱۱-۳۱۲، الوسيط للغزالي: ۷/۱۵۲، المجموع: ۸/۳۳۹

(۵) كتاب الآثار: ۱/۲۳۸

سفر سے واپسی پر ضیافت کا ذکر بھی حدیث میں ہے، حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ:

''جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ تشریف لائے، تو آپ نے ایک اونٹ یا ایک گائے ذبح فرمائی۔''(۱)

امام ابوداؤد رحمہ اللہ نے اس حدیث پر باب ان الفاظ سے باندھا ہے:

'' باب الإطعام عند القدوم من السفر''

(سفر سے آنے پر کھانا کھلانے کا بیان)

شارح ابوداؤد شیخ شمس الحق کہتے ہیں:

''یہ حدیث سفر سے آنے پر دعوت کی مشروعیت پر دلالت کرتی ہے، اور اس دعوت کو نقیعہ کہتے ہیں۔''(۲)

کسی شخص کے وارد ہونے پر ضیافت کرنا، جس کو ''تحفہ'' کہا جاتا ہے، یہ ان احادیث سے معلوم ہوتا ہے، جن میں آپ کے کسی صحابی کے یہاں تشریف لے جانے پر ان کی طرف سے ضیافت کا اہتمام وارد ہوا ہے، جیسے حضرت ابوطلحہ رضی اللہ عنہ کے یہاں آپ کے جانے پر ان کی ضیافت کا ذکر آیا ہے۔(۳)

اسی طرح حضرت ابوالہیثم کا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اور حضرت ابوبکر و حضرت عمر رضی اللہ عنہما کی تشریف آوری پر اولاً کھجور و انگور سے خاطر تواضع فرمائی، پھر بکری ذبح کر کے سالن اور اس کے ساتھ روٹیاں تیار فرمائی۔(۴)

---

(۱) ابوداؤد: ۳۲۵۵، مسند احمد: ۱۳۶۹۷

(۲) عون المعبود: ۱۰/۱۵۲

(۳) صحیح ابن حبان: ۲ /۱ ۹۵

(۴) مسلم: ۳۷۹۹، ترمذي: ۲۲۹۲

میت کے گھر والوں کے لیے ضیافت کرنا، یہ بھی مشروع ہے اور اس کا احادیث میں ذکر بھی آیا ہے اور حکم بھی ؛ چناں چہ حضرت عبداللہ بن جعفر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ جب حضرت جعفر رضی اللہ عنہ کی موت کی خبر پہنچی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ:

"اصنعوا لأهل جعفر طعاماً، فإنه قد جاء هم ما يشغلهم".

(جعفر کے گھر والوں کے لیے کھانا بناؤ؛ کیوں کہ ان کو ایسی بات پیش آ گئی ہے جو ان کو مشغول رکھنے والی ہے۔)(۱)

یہ دعوتیں اسلام میں اہمیت رکھتی ہیں، ان کا ایک مقام اور درجہ ہے، بعض کا سنت کا اور بعض کا استحباب کا اور بعض کے بارے میں جیسا کہ گزرا اختلاف کیا گیا ہے کہ سنت ہے یا واجب؟ بہ ہر حال اس سے اتنا معلوم ہوتا ہے کہ ان کی اہمیت ہے۔

مکروہ دعوتیں

مذکورہ ضیافتوں میں سے بعض دعوتیں کراہت سے خالی نہیں، مثلاً ماتم و مصیبت کی دعوت، جس کو "الوضيمة" کہا جاتا ہے، اس سے اگر یہ مراد ہے کہ دوسرے لوگ رشتہ دار وغیرہ میت کے گھر والوں کی ضیافت کریں تو یہ مشروع ہے جیسا کہ ابھی مذکور ہوا، اور اگر یہ مراد ہے کہ خود اہل میت دوسرے لوگوں کے لیے ضیافت کریں، تو یہ ناجائز ہے۔

اس کے ناجائز ہونے کی دلیل یہ ہے کہ حضرت جریر بن عبداللہ البجلی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

" كُنَّا نَرَى الِاجْتِمَاعَ إِلىٰ أَهْلِ الْمَيِّتِ وَصَنْعَةَ الطَّعَامِ مِنَ النِّيَاحَةِ. "

---

(۱) ترمذي: ۹۱۹، ابو داؤد: ۲۷۲۵، ابن ماجه: ۱۵۹۹

(ہم یعنی صحابہ اہل میت کے پاس جمع ہونے اور کھانا بنانے کو نیاحت یعنی چیخ پکار کر رونے کے برابر سمجھتے تھے۔)(۱)

علامہ کنانی رَحِمَهُ اللهُ نے اس حدیث کے بارے میں فرمایا کہ:

''اس کی سند صحیح ہے، ابن ماجہ رَحِمَهُ اللهُ نے دو سندوں سے اس کو روایت کیا ہے، ان میں سے ایک سند کے راوی بخاری کی شرط پر ہیں اور دوسری کے مسلم کی شرط پر''۔(۲)

اس سے معلوم ہوا کہ صحابہ میت و ماتم کے کھانے کو ناجائز و گناہ خیال کرتے تھے۔علامہ سندھی رَحِمَهُ اللهُ اس کی شرح میں فرماتے ہیں کہ صحابی کا یہ فرمانا کہ:

''ہم ایسا خیال کرتے تھے، یہ اجماع صحابہ کے قائم مقام ہے یا رسول اللہ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کی جانب سے تقریر کی طرح ہے اور ہر صورت میں یہ حجت ہے۔''(۳)

اور اسی وجہ سے بعض حضرات نے -جو ولیمہ کی تعریف میں ہر قسم کی دعوت کو شامل کرتے ہیں- ماتم کی دعوت کو اس سے مستثنیٰ کیا ہے، اور فرمایا کہ:

''ولیمہ وہ کھانا ہے، جو خوشی کے پیش آنے پر کھلایا جائے۔''(۴)

ختنے کی دعوت کے بارے میں رسول اللہ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سے اثباتاً یا نفیاً کوئی بات مروی نہیں، البتہ صحابہ سے دو قسم کی روایات ملتی ہیں: ایک سے اس کی کراہت مستفاد ہوتی ہے اور ایک سے جواز معلوم ہوتا ہے، کراہت والی حدیث حضرت عثمان

(۱) ابن ماجہ:۱۶۰۱

(۲) مصباح الزجاجه: ۵۳/۲

(۳) نقله في عون المعبود: ۲۸۲/۸

(۴) حاشیه بجیرمی: ۴۳۰/۳

بن ابی العاص رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ان کو ختنے کی دعوت میں بلایا گیا، تو وہ اس میں نہیں گئے، جب ان سے اس سلسلے میں پوچھا گیا تو فرمایا کہ:

"كُنَّا لاَ نَأْتِي الْخِتَانَ عَلٰى عَهْدِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلاَ نُدْعىٰ لَهُ".

(ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ختنہ کی دعوت میں نہیں جاتے تھے اور نہ ہم کو اس کے لیے بلایا جاتا تھا۔)(۱)

علامہ ہیثمی رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ:

"اس کی سند میں محمد بن اسحاق ہیں اور وہ ثقہ ہیں مگر مدلس ہیں۔"

اور طبرانی نے اس کو ایک دوسری سند سے روایت کیا ہے، اس میں ابوحمزہ العطار ہیں، ان کی ابوحاتم نے توثیق کی ہے اور دوسروں نے تضعیف کی ہے۔(۲)

میں کہتا ہوں کہ محمد بن اسحاق کے بارے میں کلام مشہور ہے اور وہ مختلف فیہ راوی ہیں؛ بل کہ ان پر بڑی سخت سے سخت جرحیں کی گئی ہیں؛ حتی کہ امام مالک رحمہ اللہ اور بعض حضرات نے ان کو کذاب و دجال تک کہا ہے؛ لیکن معجم طبرانی میں ان کی متابعتِ ناقصہ ابوحمزہ العطار نے کی ہے، اور وہ بھی اگرچہ مختلف فیہ ہیں؛ لیکن متابعت کے لیے کافی ہیں، اس طرح یہ حدیث دو طریقوں سے آنے کی وجہ سے قابل اعتبار ہو جاتی ہے۔

اوپر کی حدیث کی طرح اس حدیث میں بھی ان صحابی کا یہ کہنا کہ:

"ہم ختنے کی دعوت میں نہیں جاتے تھے۔"

---

(۱) مسند احمد: ۱۷۲۳۲، معجم الكبير للطبراني: ۹/ ۵۷، مسند الروياني: ۲/ ۴۹۰

(۲) مجمع الزوائد: ۴/ ۶۰

اور یہ کہ:

''ہم کو اس کی دعوت نہیں دی جاتی تھی''۔

یا تو مرفوع حدیث کے حکم میں ہے یا اجماع صحابہ کے درجہ میں ہے، جیسا کہ محدثین نے تصریح کی ہے۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے، کہ ختنے کی دعوت حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کے زمانے میں معروف نہیں تھی اور صحابی کے اس پر نکیر کرنے کی بنا پر یہ کراہت سے خالی نہیں معلوم ہوتی۔

جواز کی حدیث حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے؛ چناں چہ امام بخاری رحمہ اللہ نے ''**الادب المفرد**'' میں اور ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ نے ''**المصنف**'' میں روایت کیا کہ:

> ''حضرت سالم بن عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ جب حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے میری اور نعیم کی ختنہ کی تو مینڈھا ذبح کیا، حضرت سالم کہتے ہیں کہ ہم دوسرے بچوں پر اس بات کی وجہ سے فخر کیا کرتے تھے، کہ ہماری جانب سے ایک مینڈھا ذبح کیا۔ اس حدیث پر امام بخاری رحمہ اللہ نے اپنی کتاب ''**الأدب المفرد**'' میں ''**باب الدعوة في الختان**'' کا عنوان باندھا ہے اور ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ نے ''**من كان يقول يطعم في العرس والختان**'' کا باب باندھا ہے۔''(۱)

یہ حدیث اس کے راوی عمر بن حمزہ کی وجہ سے ضعیف ہے؛ کیوں کہ ان کو محدثین

(۱) **الادب المفرد للامام البخاری**: ۲/ ۸۰۷، مصنفِ ابن ابی شیبہ: ۳/ ۵۶۲

نے ضعیف قرار دیا ہے، یحی بن معین اور نسائی نے کہا کہ ضعیف ہیں۔(۱)

لیکن یہ اتنے بھی ضعیف نہیں کہ ان کی حدیث کسی بھی طرح قابل قبول نہ ہو؛ کیوں کہ ابن حبان رَحِمَہُ اللّٰہُ نے ان کو "**کتاب الثقات**"میں ذکر کیا ہے،امام بخاری رَحِمَہُ اللّٰہُ نے ان سے اپنی صحیح میں استشہاد کیا ہے اور اپنی دوسری کتاب "**الادب المفرد**" میں اور نسائی رَحِمَہُ اللّٰہُ کے علاوہ دوسرے حضرات نے ان کی حدیث روایت کی ہے؛ نیز امام حاکم رَحِمَہُ اللّٰہُ نے مستدرک میں ان کی حدیث روایت کی اور فرمایا کہ ان کی سب احادیث مستقیم ہیں۔(۲)

پھر ابن ابی شیبہ کی سند میں عمر بن حمزہ کے بجائے ان کے بھائی عثمان بن حمزہ نے حضرت سالم سے روایت کی ہے،جس کا مطلب یہ ہے کہ سالم سے روایت کرنے میں عمر کے ساتھ عثمان بھی شریک ہیں اور وہ ان کے متابع ہیں؛اس لیے یہ حدیث دوسندوں سے آنے کی وجہ سے قابل لحاظ ہو جاتی ہے،واللہ اعلم۔

الغرض اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ختنہ کی دعوت کا بھی رواج صحابہ میں رہا ہے،اب دو حدیثوں میں تعارض ہو گیا،ایک حضرت عثمان بن ابی العاص کی حدیث جس میں وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے عہد میں ہم ختنے کی دعوت میں نہیں جاتے تھے اور نہ ہمیں اس کے لیے بلایا جاتا تھا،دوسری یہ حدیث جس سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت ابن عمر رَضِیَ اللّٰہُ عَنْہُ نے اپنے بچوں کی ختنہ کی اور اس میں مینڈھا ذبح کیا اور یہ ظاہر ہے کہ یہ دعوت ہی کے لیے ہوگا اور حضرت سالم کے اس جملے" ہم دوسرے بچوں پر اس کی وجہ سے فخر کرتے تھے کہ ہمارے لیے مینڈھا ذبح کیا گیا"

---

(۱) تہذیب الکمال: ۲۱/۳۱۱،تہذیب التہذیب: ۷/۳۸۴

(۲) تہذیب الکمال: ۲۱/۳۱۱،تہذیب التہذیب: ۷/۳۸۴

سے یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ وہاں ختنے کی دعوت کا رواج تھا، البتہ سب لوگ مینڈھا ذبح نہیں کرتے تھے۔

تلاش وجستجو کے باوجود علما کے کلام میں مجھے کہیں ان احادیث پر کلام نہیں ملا، بعض حضرات نے پہلی حدیث کا ذکر کیا ہے؛ مگر اس کے باوجود ختنے کی دعوت کا جواز یا استحباب لکھا ہے۔

چناں چہ علامہ ابن قدامہ حنبلی رحمہ اللہ نے ''الکافی'' میں فرمایا کہ ان سب دعوتوں کا کرنا مستحب ہے؛ لیکن ان کا قبول کرنا واجب نہیں؛ کیوں کہ حضرت عثمان ابن ابی العاص رضی اللہ عنہ نے ختنے کی دعوت قبول کرنے سے انکار فرمادیا تھا اور جب ان سے پوچھا گیا، تو فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں ہم ختنے کی دعوت میں نہیں جاتے تھے اور نہ ہمیں اس کے لئے بلایا جاتا تھا، اس کو امام احمد نے روایت کیا ہے، ہاں! ان دعوتوں کا قبول کرلینا افضل ہے؛ کیوں کہ حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تمہیں کوئی مسلمان بھائی دعوت دے، تو اس کو قبول کرلو، خواہ شادی کی دعوت (ولیمہ) ہو یا کوئی اور دعوت ہو۔ اس کو ابوداؤد رحمہ اللہ نے روایت کیا اور اس لیے بھی قبول کرلینا چاہئے کہ اس میں دعوت دینے والے کے دل کی خوشی ہے۔''(۱)

اور قاضی القضاۃ علامہ علی بن الحسین السغدی رحمہ اللہ نے اپنے فتاوی میں سنت دعوتوں میں تین کا ذکر کیا: ایک ولیمہ کی، دوسرے ختنے کی اور تیسرے سفر سے آنے پر اور فرمایا کہ ان کے بارے میں آثار وارد ہوئے ہیں۔(۲)

(۱) الکافي: ۱۲۰/۳

(۲) فتاوی السغدی: ۲۴۲/۱

نیز حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ نے ''بہشتی زیور'' میں ختنے کی رسومات میں ختنہ کی دعوت کا ذکر کیا ہے اور اس پر استدلال اسی حضرت عثمان بن ابی العاص رضی اللہ عنہ کے اثر سے کیا ہے۔(۱)

راقم کا خیال یہ ہے کہ حضرات صحابہ میں ختنے کی دعوت تو ہوتی تھی، اس کا ایک ثبوت تو وہی حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے اور دوسرا ثبوت یہ ہے کہ ابن سیرین سے روایت ہے کہ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ جب کوئی آواز یا دف سنتے تو معلوم کرتے کہ یہ کیا ہے؟ اگر یہ کہا جاتا کہ شادی یا ختنہ ہے، تو خاموش ہو جاتے۔(۲)

مگر اس کا بہت زیادہ اہتمام نہیں ہوتا تھا؛ بل کہ اپنے گھر والوں اور قریبی لوگوں تک اس کو محدود رکھا جاتا تھا، حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے ایسا ہی کیا ہوگا؛ لیکن جب حضرت عثمان بن ابی العاص رضی اللہ عنہ کو اس کی دعوت بڑے اہتمام سے دی گئی تو انہوں نے اس پر نکیر کی کہ ہم کو اس طرح بلایا نہیں جاتا تھا۔ اور اس توجیہ کی دلیل خود حضرت عثمان بن ابی العاص رضی اللہ عنہ کے الفاظ میں ملتی ہے، وہ یہ کہ انہوں نے فرمایا کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں ختنہ میں نہیں جاتے تھے'' اس سے معلوم ہوا کہ ختنہ کی دعوت تو ہوتی تھی؛ مگر جاتے نہیں تھے اور جو یہ فرمایا کہ'' ہم بلائے نہیں جاتے تھے'' اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ میں اس کے لیے دعوت کا اہتمام نہیں ہوتا تھا۔ لہٰذا بلا اہتمام اور بلا تکلف خوشی کے اظہار کے لیے ختنے کی دعوت کر لی جائے تو اس کا مضائقہ نہیں، بہ شرط کہ دیگر شرائط و حدود شریعت کا لحاظ رکھا جائے۔ الحاصل حضرت عثمان کا انکار مطلق دعوتِ ختنہ پر نہیں؛ بل کہ اس کے لیے تکلف کرنے

---

(۱) بہشتی زیور: ۶/۱۴

(۲) سنن سعید بن منصور: ۱/۲۰۳، مصنف ابن ابی شیبہ: ۳/۴۹۵، جامع معمر: ۱۱/۵، سنن البیهقی: ۷/۲۹۰

اور زیادہ اہتمام کرنے پر تھا، واللہ اُعلم۔

ان کے علاوہ جو دعوتیں ہیں، وہ سب جواز کے درجے کی ہیں، اگر کوئی کرنا چاہے،تو کرلے اور نہ کرنا چاہے،تو اس کو اختیار ہے کہ نہ کرے۔

ولیمہ کون کرے؟

ولیمہ کرنا کس کی ذمے داری ہے،مرد کی یا عورت کی؟ حدیث سے اور عام طور پر فقہا کے کلام سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ ولیمہ کرنا مرد کی ذمے داری ہے۔حدیث میں اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت عبدالرحمٰن بن عوف کو ولیمے کا حکم دینا صاف مذکور ہے، وہ حدیث مع تخریج اوپر گزر گئی، نیز اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اپنے نکاح کے بعد ولیمہ خود فرمایا تھا، اس سے معلوم ہوا کہ ولیمہ کرنا نکاح کرنے والے مرد کے ذمے ہے۔

اسی طرح حضرت علی رضی اللہ عنہ نے جب حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کی رخصتی کرنی چاہی،تو خود ولیمہ کا انتظام کیا، وہ خود فرماتے ہیں کہ میں نے بنی قینقاع کے ایک سنار کو لے کر ''اذخر'' نامی گھاس لانا طے کیا؛ تاکہ اس کو سناروں سے بیچ کر ولیمہ کرنے میں امداد لوں۔(۱)

اسی طرح فقہا نے بھی لکھا ہے؛ چناں چہ فقہ مالکی کی مشہور کتاب '' الشرح الكبير ''میں ہے:

''الوليمة وهي طعام العرس خاصة مندوبة على الزوج''.

(ولیمہ جو کہ خاص شادی کا کھانا ہے مستحب ہے شوہر پر۔)(۲)

اور فقہ شافعی کی کتاب '' فتح المعين '' میں اس کے مصنف علامہ شیخ صغیر

(۱) بخاری: ۱۹۴۷،مسلم: ۳۶۶۱،ابو داؤد: ۲۵۹۳،احمد: ۱۱۳۹

(۲) الشرح الكبير: ۲/ ۳۳۷

الملیباری رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

" الوليمة لعرس سنة مؤكدة للزوج الرشيد وولى غيره من مال نفسه "

(شادی کا ولیمہ بالغ شوہر پر اور نابالغ شوہر (ہو تو اس) کے ولی پر اس کے مال سے، سنت مؤکدہ ہے)(۱)

ہاں اگر ضرورت مند ہو، تو دوسرے تعلق دار دوست احباب اس میں اس کی امداد ہدیہ کی شکل میں کریں، تو افضل ہے، جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت زینب بنت جحش رضی اللہ عنہا سے نکاح کے بعد حضرت ام سلیم والدہ حضرت انس رضی اللہ عنہ نے آپ کے لیے "حیس" نامی کھانا (جو کھجور، خشک دودھ اور گھی سے تیار کیا جاتا ہے) ایک پتھر سے بنے ہوئے پیالے میں حضرت انس کے ہاتوں بھیجا اور یہ کہلایا کہ یہ ہماری طرف سے ایک قلیل ہدیہ ہے۔(۲)

اس حدیث کے فوائد میں علامہ نووی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

" فيه أنه يستحب لأصدقاء المتزوج أن يبعثوا إليه طعاماً يساعدونه به على وليمته. "

(اس حدیث میں یہ افادہ بھی ہے کہ شادی کرنے والے کے دوست واحباب کے لیے یہ بات مستحب ہے کہ وہ اس کو کھانا بھیجیں جس کے ذریعہ اس کو ولیمہ کرنے میں مدد کریں۔)(۳)

---

(۱) فتح المعین: ۲٦۷

(۲) مسلم: ۳۵۷۳، ترمذی: ۳۱۴۲، نسائی: ۳۳۳۴

(۳) شرح مسلم: ۴٦۹

آج کل جو ایک رسم نکلی ہے کہ ولیمہ لڑکے ولڑکی دونوں کی جانب سے کیا جاتا ہے اوپر کی تفصیل سے اس کا غلط ہونا معلوم ہوگیا؛ لہٰذا ولیمہ کی ذمے داری صرف لڑکے پر ہوگی اور اگر لڑکی والوں سے مطالبہ اس کا کیا جائے، تو بالکل ناجائز ہوگا۔ ہاں! اگر لڑکی کا باپ یا خود لڑکی لڑکے کی اجازت سے بخوشی ولیمہ کردیں، تو سنت ولیمہ ادا ہو جائے گی۔(۱)

اسی طرح اگر لڑکا ولیمہ کرے اور لڑکی والے اپنے مزید لوگوں کو اس میں شامل کرنے کی غرض سے اس دعوت میں اپنا مال پیسہ ڈال کر اس میں شریک ہو جائیں، تو اس میں کوئی قباحت نظر نہیں آتی، واللہ اعلم۔

کم سے کم ولیمہ

ولیمہ میں کم سے کم کیا کھلانا چاہیے؟ اس سلسلے میں صحیح بات یہ ہے کہ مرد کی وسعت وطاقت، اس کی مالی حیثیت و پوزیشن کے مطابق جو چاہے کھلائے، اس سلسلے میں کوئی ایسی مقدار جس سے کم کرنا ممنوع و ناجائز ہو، شریعت میں مقرر نہیں، اگر کوئی بڑی حیثیت کا ہے اور عمدہ سے عمدہ کھانا کھلانا چاہتا ہے، تو وہ اپنی حیثیت کے مطابق انجام دے اور جو معمولی حیثیت کا ہے، وہ خواہ مخواہ تکلفات کرنے اور اپنی حیثیت سے زیادہ اپنے اوپر بوجھ ڈالنے کے بجائے، معمولی کھانا کھلا دے۔

حضرت عبد الرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ کو جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا تھا کہ:

"أَوْلِمْ وَلَوْ بِشَاةٍ"

(ولیمہ کرو اگرچہ ایک بکری ہی سے کیوں نہ ہو۔)

---

(۱) اعانة الطالبين: ۳/۳۵۷

اس سے اگر چہ بعض علما نے یہ اخذ کیا ہے کہ ولیمہ کی کم سے کم مقدار ایک بکری ہے، مگر جمہور علما نے اس کا رد کیا ہے اور فرمایا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے خود اپنی بعض ازواج کے ولیمے میں اس سے کم کا ولیمہ کیا ہے؛ چناں چہ حضرت صفیہ بنت حیی بن اخطب کے ساتھ نکاح کے بعد جو ولیمہ آپ نے کیا، اس کے بارے حضرت انس رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ وہ ستو اور کھجور سے کیا تھا۔(۱)

ایک روایت میں اس طرح ہے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ:

''میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ولیمے میں مسلمانوں کو بلایا، اس میں نہ تو گوشت تھا نہ روٹی تھی، آپ نے حکم دیا کہ دستر بچھایا جائے، پس اس پر کھجور اور پنیر اور گھی رکھا گیا۔''(۲)

اور حضرت صفیہ بنت شیبہ رضی اللہ عنہا کہتی ہیں:

''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی بعض بیویوں کا ولیمہ دو مُد جو سے فرمایا۔''(۳)

علامہ نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''قاضی عیاض رحمہ اللہ نے اجماع نقل کیا ہے کہ ولیمہ کی کوئی مقررہ حد نہیں ہے؛ بل کہ کسی بھی قسم کے کھانے سے ولیمہ کرے، سنت ادا ہو جائے گی، امام مسلم نے حضرت صفیہ کے ولیمے میں ذکر کیا ہے کہ وہ گوشت کے بغیر تھا اور حضرت زینب بنت جحش رضی اللہ عنہا کے ولیمے میں

---

(۱) ترمذي: ۱۰۱۵

(۲) نسائي: ۳۳۲۹

(۳) بخاري: ۴۷۷۴

ذکر کیا ہے کہ صحابہ نے کہا کہ اس میں ہم گوشت اور روٹی سے سیر
ہوئے؛ لہٰذا یہ سب جائز ہے اور اس سے ولیمہ حاصل ہو جاتا ہے، ہاں
اس کا مرد کے حال کے مطابق ہونا مستحب ہے"۔(۱)

الغرض ولیمے میں اس کا لحاظ ہونا چاہئے کہ مرد اپنی حیثیت کے مطابق ولیمہ کرے، نہ تو فضولیات میں خرچ کرے اور نہ بلا وجہ تنگی کرے، اگر اللہ نے دیا ہے، تو وسعت کے ساتھ خرچ کرے اور عمدہ سے عمدہ کھلائے؛ مگر خوامخواہ کے تکلفات اور بے اصل رسومات اور اسراف وفضولیات سے پرہیز کرے؛ کیوں کہ شریعت نے ان سب باتوں سے بچنے کا حکم دیا ہے، جیسا کہ آگے معلوم ہوگا۔

آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک ولیمے کی کیفیت

بے تکلفی کے ساتھ اور سادگی کے ساتھ ولیمہ سنت ہے، اس سلسلے میں ہمارے لیے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے زیادہ کس کا اسوہ معتبر اور راہ ہدایت ہوسکتا ہے؟ یہاں آپ کی سیرت سے آپ کے ایک ولیمے کا ذکر کیا جاتا ہے، جس سے آپ کی بے تکلفی و سادگی کا اندازہ کیا جا سکتا ہے، حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صفیہ بنت حیی بن اخطب کو آزاد فرما کر ان سے نکاح فرمایا اور حضرت ام سلیم نے ان کو تیار کیا اور رات میں آپ کے حوالے کیا، جب آپ نے صبح کی تو فرمایا:

"من كان عنده شيء فليجئ به."

(جس کے پاس جو بھی موجود ہو، وہ اسے لے آئے۔)

حضرت انس رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ پھر آپ نے چمڑے کا دستر خوان بچھایا، اس پر

(۱) شرح مسلم: ۴۶۰

کسی نے کھجور لا کر رکھا، کسی نے گھی لا کر رکھا اور کسی نے ستو رکھا، بعض روایات میں ہے کہ کسی نے خشک دودھ رکھا اور لوگوں نے ان سب کو ملا کر ''حیس'' جو ایک قسم کا کھانا ہوتا ہے بنا دیا، حضرت انس کہتے ہیں کہ یہی اللہ کے نبی کا ولیمہ تھا۔ (۱)

یہ اس ذات مقدس کا ولیمہ تھا، جن کا مقام اس پوری کائنات میں اللہ کے بعد سب سے بڑا ہے ''بعد از خدا بزرگ توئی قصہ مختصر'' مگر افسوس آج ہزاروں خرافات ورسومات وفضولیات کو لوگوں نے ولیمے کا لازمہ بنا لیا ہے اور ان کے بغیر ولیمہ کو اپنے لیے معیوب سمجھتے ہیں، کیا اللہ کے رسول کی ذات میں ہمارے لیے اسوۂ حسنہ نہیں ہے؟

ولیمے کتنے دن تک کیا جا سکتا ہے

ولیمہ میں ایک دفعہ کرنا ہی عامۃ النصوص سے ثابت ہے اور جمہور فقہا نے بھی یہی لکھا اور اسی کو اختیار کیا ہے اور اس سلسلے میں بعض احادیث بھی وارد ہیں:

(۱) حضرت زہیر بن عثمان رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

''الوَلِيمَةُ أَوَّلَ يَوْمٍ حَقٌّ وَّالثَّانِيَ مَعْرُوفٌ وَّالْيَوْمَ الثَّالِثَ سُمْعَةٌ وَّرِيَاءٌ.''

(ولیمہ پہلے دن حق ہے، دوسرے دن معروف ہے اور تیسرے دن نام ونمود ہے۔) (۲)

(۲) حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

---

(۱) بخاري: ۳۰۵، مسلم: ۲۵۶۱، نسائي: ۳۳۲۷، احمد: ۱۱۵۵۴

(۲) ابو داؤد: ۳۲۵۴، احمد: ۱۹۴۳۶، دارمی: ۱۹۷۶، سنن بیہقی: ۷/۲۶۰

" طَعَامُ أَوَّلِ يَوْمٍ حَقٌّ وَطَعَامُ الثَّانِي سُنَّةٌ وَطَعَامُ الثَّالِثِ سُمْعَةٌ ،وَمَنْ سَمَّعَ سَمَّعَ اللّٰهُ بِهِ ."

(ولیمہ پہلے دن حق ہے، دوسرے دن سنت ہے اور تیسرے دن نام ونمود ہے اور جو اپنی شہرت چاہتا ہے، اللہ اس کو (برائی سے) مشہور کرتا ہے۔)(۱)

(۳) حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"الوَلِيمَةُ أَوَّلَ يَوْمٍ حَقٌّ وَّالثَّانِيَ مَعْرُوفٌ وَّ الثَّالِثَ رِيَاءٌ وَّ سُمْعَةٌ ."

(ولیمہ پہلے دن حق ہے، دوسرے دن معروف ہے اور تیسرے دن نام ونمود ہے۔)(۲)

(۴) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"طَعَامٌ فِي الْعُرْسِ يَوْمٌ سُنَّةٌ،وَّطَعَامُ يَوْمَيْنِ فَضْلٌ، وَّ طَعَامُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ رِيَاءٌ وَّ سُمْعَةٌ ."

(شادی میں ایک دن کا کھانا سنت ہے اور دو دن کا کھانا فضل ہے اور تین دن کا کھانا ریاکاری ودکھاوا ہے۔)(۳)

ان احادیث میں سے پہلی حدیث جو حضرت زہیر بن عثمان رضی اللہ عنہ سے مروی

(۱) ترمذي: ۱۰۱۶
(۲) ابن ماجه: ۱۹۰۵
(۳) معجم كبير للطبراني: ۱۱/۱۵۱

ہے اس کو امام بخاری رَحِمَہُ اللّٰہُ نے ضعیف کہا ہے؛ کیوں کہ وہ کہتے ہیں:

''زہیر کو رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے صحابیت کا شرف حاصل نہیں۔''

مگر علامہ عینی رَحِمَہُ اللّٰہُ اس کے جواب میں کہتے ہیں:

''محدثین کی ایک جماعت نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے اور حضرت زہیر کو صحابہ میں داخل کیا ہے؛ لہٰذا اگر امام بخاری کو ان کا صحابی ہونا معلوم نہ ہوا، تو کیا، دوسرے حضرات کو تو اس کا علم ہے''۔(۱)

اور حافظ ابن حجر رَحِمَہُ اللّٰہُ نے علی سبیل التسلیم جواب دیا ہے کہ یہ احادیث اگر چہ ان میں سے کوئی بھی کلام سے خالی نہیں؛ لیکن ان کا مجموعہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ حدیث کی اصل ہے۔(۲)

الغرض ان احادیث سے معلوم ہوا کہ ولیمہ ایک دن کرنا چاہیے اور اگر کوئی دو دن کرے، تو اس کی بھی گنجائش ہے اور اس سے زیادہ دنوں تک کرتے رہنا ریا کاری وشہرت پسندی میں داخل ہو جاتا ہے۔

ہاں بعض علما نے بعض حدیثوں کے پیشِ نظر کئی دنوں تک ولیمہ کرنے کی اجازت دی ہے، مثلاً ایک حدیث میں ہے کہ:

''رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے حضرت صفیہ بنت حیی سے نکاح کے بعد جو ولیمے کیا، وہ تین دنوں تک کیا۔''

چناں چہ حضرت انس رَضِیَ اللّٰہُ عَنْہُ سے ابویعلی نے بسند حسن روایت کیا:

---

(۱) عمدة القاري: ۱۴/۱۲۹

(۲) فتح الباري: ۹/۲۴۳

''رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے حضرت صفیہ سے نکاح کیا اور ان کے آزاد کرنے کو ہی ان کا مہر قرار دیا اور تین دن ولیمہ کیا۔''(۱)

علامہ ہیثمی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے فرمایا:

''اس کے تمام رجال ''صحیح'' کے رجال ہیں، سوائے عیسی بن ابی عیسی کے اور وہ بھی ثقہ ہیں، ان میں کچھ کلام ہے، جو مضر نہیں۔''(۲)

مگر علما فرماتے ہیں:

''یہ اس صورت میں ہے کہ ہر دن کے مدعو لوگ الگ الگ ہوں، مثلاً لوگوں کے زیادہ ہونے کی وجہ سے کچھ لوگ پہلے دن اور کچھ لوگ دوسرے دن اور کچھ لوگ تیسرے دن بلائے جائیں، تو اس میں مضائقہ نہیں؛ کیوں کہ یہ فخر ومباہات میں داخل نہیں، اسی طرح اگر مقصود ریا وشہرت نہ ہو، تو بھی جائز ہے، ورنہ مکروہ ہے۔''

ابن حجر رَحِمَہُ اللّٰہُ فرماتے ہیں کہ سلف سے جو ایک دن سے زائد ولیمہ منقول ہے، اس کو ریاء وشہرت سے محفوظ ہونے کی صورت پر محمول کیا جا سکتا ہے۔(۳)

علامہ خطیب الشربینی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے لکھا ہے کہ:

''اگر کوئی دو یا تین دن دعوت دیتا ہے، تو اول دن دعوت میں جانا واجب ہے اور دوسرے دن سنت اور تیسرے دن مکروہ ہے، ہاں اگر لوگوں کی کثرت کی وجہ سے یا مکان کے چھوٹا ہونے کی وجہ سے یا کسی

---

(۱) مسند ابو یعلی: ۶/ ۴۴۶

(۲) مجمع الزوائد: ۴/ ۴۹

(۳) فتح الباري: ۹/ ۲۴۳

اور وجہ سے ایک ہی دن تمام لوگوں کی دعوت نہ کر سکے، تو بعد کے دنوں میں جانا بھی واجب ہوگا؛ کیوں کہ یہ فی الحقیقت ایک ہی ولیمہ کی طرح ہے، جس میں جماعت در جماعت لوگوں کو بلایا گیا ہے۔''(۱)

امام ابوداؤد، امام دارمی، امام بیہقی وغیرہ رحمہم اللہ نے حضرت زہیر بن عثمان کی حدیث جس کا ذکر اور حوالہ اور اس پر بحث اوپر گزری ہے، اس کی روایت کے بعد یہ واقعہ بھی نقل کیا ہے:

''حضرت سعید بن المسیب رضی اللہ عنہ کو کسی نے ولیمے کی دعوت دی، تو آپ نے قبول کیا اور تشریف لے گئے، اس نے پھر دوسرے دن دعوت دی، آپ پھر بھی تشریف لے گئے؛ لیکن جب اس نے تیسرے دن بھی دعوت دی، تو آپ نے جانے سے یہ کہہ کر انکار کر دیا کہ یہ لوگ ریاکار ہیں۔''

ولیمہ کب کیا جائے؟

ولیمے کا وقت کیا ہے اور ولیمہ کب کرنا چاہیے؟ کیا شبِ زفاف کے بعد کرنا لازم ہے یا اس سے قبل بھی کیا جا سکتا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عملاً جو ثابت ہے، وہ یہی ہے کہ آپ نے ولیمہ زفاف کے بعد فرمایا ہے۔

حدیث میں ہے:

''عن انس رضی اللہ عنہ قال أقام النبي صلی اللہ علیہ وسلم بين خيبر والمدينة ثلاثاً يبني عليه بصفية رضی اللہ عنہا بنت حي، فدعوت المسلمين إلى وليمته.'' (۲)

---

(۱) مغنی المحتاج: ۳/۳۴۶

(۲) بخاری: ۳۷۹۱، مسلم: ۱/۴۶۰، نسائی: ۳۳۲۹، سنن بیہقی: ۷/۲۵۹

(حضرت صفیہ رضی اللہ عنہا بنت حی بن اخطب سے جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوۂ خیبر کے بعد نکاح فرمایا اور مدینہ وخیبر کے درمیان ایک جگہ آپنے تین دن قیام فرمایا، تو حضرت صفیہ رضی اللہ عنہا سے ملاقات فرمائی، حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ پھر میں نے (آپ کی طرف سے) مسلمانوں کو آپ کے ولیمے کی دعوت دی۔)

نیز حضرت زینب بنت جحش رضی اللہ عنہا سے آپ نے نکاح کیا تو زفاف کے بعد ولیمہ فرمایا اور اسی واقعے میں آیتِ حجاب نازل ہوئی ہے، اس واقعے کو حدیث میں تفصیلاً ذکر کیا گیا ہے، اس میں صاف الفاظ میں حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

"أصبح النبی صلی اللہ علیہ وسلم عروساً بزینب بنت جحش رضی اللہ عنہا فدعا القوم." (۱)

(یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت زینب رضی اللہ عنہا کے ساتھ زفاف فرمایا پھر لوگوں کو دعوت دی۔)

حافظ ابن حجر عسقلانی اور حافظ بدر الدین عینی رحمہما اللہ دونوں حضرات نے نقل کیا ہے کہ:

"یہ حدیث بعدِ زفاف ولیمہ ہونے میں صریح ہے۔" (۲)

لیکن بعض علما نے حضرت زینب بنت جحش رضی اللہ عنہا کے ولیمے کے متعلق لکھا ہے:

"وہ زفاف سے پہلے ہوا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے ولیمہ ہو جانے کے بعد زفاف کیا۔"

---

(۱) بخاري: ۵۰۴۴، مسلم: ۲۵۷۱

(۲) فتح الباري: ۹/۲۳۰، عمدة القاري: ۲۰/۱۴۴

چناں چہ علامہ عینی رحمہ اللہ شارحِ بخاری نے حضرت زینب رضی اللہ عنہا کی مذکورہ بالا روایت کے بعد اس کے فوائد ذکر کرتے ہوئے امامِ حدیث بیہقی رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے:

”کان دخوله صلی اللہ علیہ وسلم بعد هذه الولیمة.“

(حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس ولیمے کے بعد دخول فرمایا تھا)(۱)

ان کے نقطۂ نظر سے حضرت زینب رضی اللہ عنہا کا ولیمہ زفاف سے پہلے ہوا اور یہ اس بات کی دلیل ہوگی کہ زفاف سے پہلے بھی ولیمہ درست ہے؛ مگر اکثر روایات میں اس واقعہ میں یہی مذکور ہے کہ ولیمہ بعد زفاف ہوا ہے؛ اسی لیے اکثر علما نے اسی کو سنت یا مستحب قرار دیا ہے کہ زفاف کے بعد ولیمہ کیا جائے، جیسا کہ فقہی روایات سے ابھی معلوم ہوگا؛ مگر اس کے باوجود کوئی دلیل ایسی نہیں ملتی، جو زفاف سے پہلے ولیمے کو ناجائز و نادرست ٹھہراتی ہو۔

کیوں کہ اگر جمہور کے نقطۂ نظر سے حضرت زینب رضی اللہ عنہا کا ولیمہ زفاف کے بعد قرار دیا جائے اور یہی صحیح بھی ہے، تب بھی اس سے یہ ثابت ہوا کہ آپ نے ولیمہ بعدِ زفاف فرمایا ہے، لیکن زفاف سے پہلے ولیمہ کرنا کیا حکم رکھتا ہے؟ اس کا جواب اس حدیث سے نہیں ملتا؛ بل کہ احادیث اس سلسلے میں ساکت ہیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ جائز ہے، یہی وجہ ہے کہ علما کے مابین اس میں اختلاف واقع ہوا کہ ولیمے کا وقت کیا ہے؟ اس سلسلے میں متعدد اقوال ملتے ہیں۔

(۱) بعض کے نزدیک ولیمے کا وقت زفاف سے پہلے ہے۔

(۲) بعض کے نزدیک ولیمے کا وقت زفاف کے بعد ہے۔

---

(۱) عمدة القاري: ۱۴/۱۱۲

(۳) بعض کے نزدیک زفاف کے وقت ہی ولیمہ کرنا چاہیے، یعنی ملنے سے پہلے ولیمہ کھلائیں پھر ملیں۔

(۴) بعض نے فرمایا کہ اس کا وقت نکاح کے بعد سے شروع ہوکر زفاف کے بعد تک رہتا ہے۔

(۵) بعض نے فرمایا کہ نکاح کے وقت ہی ولیمہ کھلا دینا چاہیے۔

(۶) بعض نے کہا کہ نکاح کے بعد کھلانا چاہیے وغیرہ۔

ہم یہاں بعض ائمہ وعلما کرام کے حوالے نقل کرتے ہیں، جس سے ان اقوال پر روشنی پڑتی ہے۔

مشہور حنفی فقیہ اور جلیل القدر محدث علامہ بدرالدین العینی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

"ولیمے کے وقت کے بارے میں سلف کے مختلف اقوال ہیں کہ آیا وہ عقدِ نکاح کے وقت مسنون ہے یا بعد؟ یا دخول کے وقت یا دخول کے بعد؟ یا اس کے وقت میں نکاح کے بعد سے دخول کے بعد تک گنجائش ہے؟ امام نووی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ سلف کے اس سلسلے میں مختلف اقوال ہیں' چناچہ قاضی عیاض رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مالکیہ کے نزدیک اصح یہ ہے کہ ولیمہ زفاف کے بعد مسنون ہے اور مالکیہ کی ایک جماعت سے مروی ہے کہ وہ عقدِ نکاح کے وقت مسنون ہے۔ اور ابنِ حبیب مالکی رحمہ اللہ کے یہاں نکاح کے وقت اور دخول کے بعد (دونوں وقت) مسنون ہے اور امام نووی دوسری جگہ فرماتے ہیں کہ ولیمہ دخول سے پہلے بھی جائز ہے اور دخول کے بعد بھی اور امام ماوردی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ دخول کے وقت مسنون ہے۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ

کی یہ حدیث کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت زینب رضی اللہ عنہا کے ساتھ شب زفاف گذاری، پھر لوگوں کو دعوت دی ،اس بات میں صریح ہے کہ ولیمہ زفاف کے بعد ہے اور بعض مالکیہ نے مستحب قرار دیا ہے کہ ولیمے دخول کے وقت ہو اور اسی پر لوگوں کا عمل بھی ہے۔(۱)

شارحِ بخاری محدثِ جلیل علامہ ابنِ حجر عسقلانی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

''ولیمے کے وقت کے سلسلے میں سلف کے متعدد اقوال ہیں: آیا ولیمہ عقد کے وقت مسنون ہے یا عقد کے بعد؟ یا دخول کے وقت یا دخول کے بعد؟ یا عقد کے وقت سے دخول کے بعد تک گنجائش ہے؟ امام نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس سلسلے میں مختلف اقوال ہیں ، چناں چہ قاضی عیاض رحمہ اللہ نے بیان فرمایا ہے کہ مالکیہ کے نزدیک صحیح ترین یہ ہے کہ دخول کے بعد ولیمہ مسنون ہے اور مالکیہ کی ایک جماعت سے منقول ہے کہ اس کا وقت عقد کے وقت ہے اور ابن شحبیب مالکی رحمہ اللہ کے نزدیک عقد کے وقت اور دخول کے بعد (دونوں وقت) مسنون ہے،امام نووی رحمہ اللہ دوسری جگہ فرماتے ہیں کہ ولیمہ دخول سے پہلے بھی جائز ہے اور دخول کے بعد بھی اور امام ماوردی رحمہ اللہ نے صراحت فرمائی ہے کہ ولیمہ دخول کے وقت مسنون ہے اور بعض مالکیہ نے مسنون سمجھا ہے کہ ولیمہ زفاف کے وقت کیا جائے اور اس کے بعد دخول ہو اور آج لوگوں کا اسی پر عمل ہے۔''(۲)

---

(۱) عمدة القاري: ۱۴۴/۲۰

(۲) فتح الباري: ۲۳۱/۹

شارحِ مسلم امام نووی رَحمہُ اللہ فرماتے ہیں:

''علما کے مابین ولیمے کے وقت کے سلسلے میں مختلف اقوال ہیں:
چناں چہ قاضی عیاض رَحمہُ اللہ نے بیان کیا کہ امام مالک رَحمہُ اللہ وغیرہ کے نزدیک اصح یہ ہے کہ ولیمہ دخول کے بعد مسنون ہے اور مالکیہ کی ایک جماعت سے عقد کے وقت اس کا مسنون ہونا مروی ہے اور ابن حبیب مالکی رَحمہُ اللہ سے منقول ہے کہ ولیمہ عقد کے وقت اور دخول کے بعد مسنون ہے-) امام نووی رَحمہُ اللہ ہی ایک اور جگہ فرماتے ہیں کہ- (جیسا کہ گذر چکا کہ ولیمہ دخول سے پہلے بھی جائز ہے اور دخول کے بعد بھی۔''(۱)

جلیل القدر حنفی فقیہ اور رفیع الشان محدث ملا علی القاری رَحمہُ اللہ فرماتے ہیں:

''قیل إنھاتکون بعدالدخول وقیل عندالعقد وقیل عندھماو استحب أصحاب مالک أن تکون سبعة أیام .''

(بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ ولیمہ دخول کے بعد ہونا چاہئے اور بعض نے فرمایا کہ عقد کے بعد ہونا چاہیے اور بعض حضرات دونوں وقت کے قائل ہیں اور اصحابِ مالک رَحمہُ اللہ نے مسنون قرار دیا ہے کہ ولیمہ ساتویں دن تک ہوسکتا ہے۔)(۲)

محدثِ شہیر علامہ خلیل احمد سہارنپوری رَحمہُ اللہ فرماتے ہیں:

''ولیمہ نکاح کے بعد یا رخصت کے بعد یا شبِ زفاف گذارنے کے

---

(۱) شرحِ مسلم: ۱/ ۴۵۸-۴۵۹

(۲) مرقات شرحِ مشکوۃ: ۶/ ۲۵۰

بعد (کبھی بھی) کرنا جائز ہے؛ لیکن زفاف کے بعد کرنا اولی ہے۔"(۱)

علامہ صغیر احمد ابن الشیخ الغزالی شافعی ملیباری رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"ولیمہ کا افضل وقت تو دخول کے بعد ہی ہے تا کہ اتّباع نبوی صلی اللہ علیہ وسلم حاصل ہو اور دخول سے پہلے اور عقدِ نکاح کے بعد بھی ولیمہ کرنے سے اصل سنت حاصل ہو جاتی ہے۔"(۲)

علامہ نواب قطب الدین دہلوی رحمہ اللہ "مظاہر حق شرحِ مشکوۃ" میں لکھتے ہیں:

"ولیمہ کے وقت کے بارے میں بھی اختلافی اقوال ہیں، بعض علماء تو یہ فرماتے ہیں کہ ولیمہ کا اصل وقت دخول (شبِ زفاف) کے بعد ہے۔"

بعض حضرات کا یہ قول ہے:

"ولیمہ میں عقدِ نکاح کے وقت کھانا کھلانا چاہئے اور بعض علما یہ کہتے ہیں کہ عقدِ نکاح کے وقت بھی کھلانا چاہیے اور دخول کے بعد بھی۔"(۳)

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

نیز محدث شاہ ولی اللہ دہلوی رحمہ اللہ کے کلام سے نہ صرف جواز؛ بل کہ اس کی ترجیح معلوم ہوتی ہے کہ دخول سے قبل ولیمہ کیا جائے وہ لکھتے ہیں:

"لوگ شبِ زفاف سے پہلے ولیمہ کرنے کے عادی ہیں اور اس میں بڑی مصلحتیں بھی ہیں' پھر ولیمہ کی متعدد مصلحتیں بیان فرمائی ہیں، ان

---

(۱) بذل المجھود شرح ابی دائود: ۳۴۵/۵

(۲) فتح المعین شرحِ قرۃالعین: ۲۶۷

(۳) مظاہرِ حق جدید: ۱۱۱/۴

میں سے ایک یہ فرمایا کہ ''نکاح کی اشاعت سے لطف حاصل ہوتا ہے اور ویسے بھی زفاف کے قریب نکاح کی اشاعت (اعلان) ضروری ہے، تاکہ نسب کے بارے میں وہم کرنے والے کے لیے وہم کا کوئی موقع باقی نہ رہے۔''(۱)

یہ اگر چہ آپ نے زمانۂ جاہلیت کے لوگوں کا طریقہ ذکر کیا ہے؛ مگر آگے چل کر تصریح کی ہے کہ ان مصالح کے پیشِ نظر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو باقی رکھا۔

علامہ الشربینی الشافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''واستنبط السبکی من کلام البغوی أن وقتها موسع من حین العقد فیدخل وقتها به ،والأفضل فعلها بعد الدخول لأنه صلی اللہ علیہ وسلم لم یولم علی نسائة إلا بعد الدخول.''

(امام سبکی نے امام بغوی کے کلام سے استنباط کیا ہے کہ ولیمہ کا وقت عقد نکاح کے وقت سے گنجائش رکھتا ہے، پس وہ عقد کے وقت سے داخل ہوجاتا ہے اور افضل یہ ہے کہ اس کو بعد دخول انجام دیا جائے؛ کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی بیویوں کا ولیمہ دخول کے بعد ہی کیا ہے۔)(۲)

''الانصاف'' میں فقیہ حنبلی علامہ علی بن سلیمان المرداوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

'' و تستحب الولیمة بالعقد ،قاله ابن الجوزی رحمہ اللہ ، وقال الشیخ تقی الدین رحمہ اللہ تستحب بالدخول، قلتُ:

(۱) حجة الله البالغه: ۲/۱۳۰

(۲) مغنی المحتاج: ۳/۲۳۵

الأولى أن يقال: وقت الاستحباب موسّع من عقدالنكاح إلى انتهاء أيام العرس لصحة الأخبار في هذا ، وكمالُ السرور بعد الدخول لكن قدجرت العادة فعل ذلك قبل الدخول بيسير.''

(ولیمہ عقد پر مستحب ہوتا ہے، علامہ ابن الجوزی رحمہ اللہ نے یہ کہا ہے اور شیخ تقی الدین رحمہ اللہ نے کہا کہ دخول پر مستحب ہوتا ہے، میں کہتا ہوں کہ یوں کہنا زیادہ بہتر ہے کہ استحباب ولیمے کا وقت عقدِ نکاح سے شادی کے ایام ختم ہونے تک وسیع ہے؛ کیوں کہ اس سلسلے میں احادیث ثابت ہیں اور پوری خوشی تو دخول کے بعد ہوتی ہے؛ لیکن عادت یہ جاری ہے کہ دخول سے کچھ دیر قبل ولیمہ کیا جاتا ہے۔)(۱)

(۱۱)علامہ ابوالبرکات الدردیر کی ''الشرح الکبیر'' میں ہے کہ:

'' فإن وقعت قبله لم تكن وليمةً شرعاً ،ولا تجب الإجابة لها ، والمعتمد أن كونها بعدالبناء مندوب ثان ، فإن فُعِلَتْ قبل أجزأت''.

(اگر ولیمہ دخول سے پہلے واقع ہوتو وہ شرعاً ولیمہ نہ ہوگا اور نہ اس میں جانا واجب ہوگا؛ لیکن معتمد بات یہ ہے کہ ولیمہ کا دخول وزفاف کے بعد ہونا دوسرا مستحب ہے؛ لہٰذا اگر اس سے پہلے کردیا جائے،تو کافی ہوگا۔)(۲)

یہ فقہا کرام کی چند عبارات ہیں، جن میں تفصیل سے اس مسئلے پر کلام کیا گیا

---

(۱) الانصاف: ۸/۳۱۷

(۲) الشرح الکبیر: ۲/۳۳۷

ہے، ان سب کا حاصل یہ ہے کہ ولیمہ کے وقت کے بارے میں فقہا کا اختلاف ہے، اکثر حضرات نے یہ فرمایا کہ اس کے وقت میں کافی گنجائش ہے، نکاح کے بعد سے اس کا وقت شروع ہو جاتا ہے، لہٰذا بعد نکاح فوراً کر لینے سے بھی ادا ہو جاتا ہے؛ لیکن افضل و بہتر یہ ہے کہ بعد زفاف کیا جائے۔

ولیمہ سفر میں بھی کیا جا سکتا ہے

اگر کوئی شخص سفر میں ہو اور سفر کی حالت میں شادی کرے، تو ولیمہ سفر میں بھی ہو سکتا ہے، جیسے رسول اللہ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے حضرت صفیہ رضی اللہ عنہا کا ولیمہ خیبر اور مدینہ کے درمیان راستے میں کیا تھا۔(۱)

اسی طرح حضرت میمونہ بنت الحارث رضی اللہ عنہا سے آپ نے نکاح بھی حالت سفر میں کیا تھا اور ان کا ولیمہ بھی مکے میں مقام سرف میں کیا تھا۔

اس کا ذکر حاکم نے مستدرک میں کیا ہے۔(۲)

فقہاء نے بھی لکھا ہے کہ سفر میں بھی ولیمہ کیا جا سکتا ہے، مالکی فقیہ علامہ المغربی رَحِمَهُ اللهُ نے "مواهب الجليل" میں "عارضة الأحوذي" کے حوالے سے لکھا ہے:

> "والوليمة في السفر مطلوبة كالحضر، وليست من القربات التي يسقطها السفر."

> (سفر میں ولیمہ کرنا بھی حضر کی طرح مطلوب ہے اور یہ ان عبادات میں سے نہیں ہے، جن کو سفر ساقط کر دیتا ہے۔)(۳)

---

(۱) بخاری: ۳۷۹۱، مسلم: ۱/۴۶۰، نسائی: ۳۳۲۹، سنن بیہقی: ۷/۲۵۹

(۲) مستدرک: ۴/۳۳

(۳) مواهب الجليل: ۴/۲

ولیمہ میں گانے بجانے کا حکم:

یہ بات تو واضح ہے کہ ولیمہ ہو یا کوئی اور موقعہ، خوشی کا موقعہ ہو یا غمی کا کسی حال میں بھی گانا بجانا حرام و ناجائز ہے، جب کہ اس میں مزامیر یعنی بینڈ باجا اور موسیقی کے آلات ہوں؛ کیوں کہ گانے بجانے پر حدیث میں سخت وعیدیں آئی ہیں، یہاں ایک دو حدیثیں نقل کرتا ہوں:

(۱) « عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضی اللہ عنہ مَرْفُوْعًا: يُمْسَخُ قَوْمٌ مِّنْ أُمَّتِي فِي آخِرِ الزَّمَانِ قِرَدَةً وَخَنَازِيْرَ، قَالُوْا: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم ! وَيَشْهَدُوْنَ أَنَّكَ رَسُوْلُ اللّٰهِ وَأَنْ لَّا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ، قَالَ: نَعَمْ وَيُصَلُّوْنَ وَيَصُوْمُوْنَ وَيَحُجُّوْنَ، قَالُوْا: فَمَا بَالُهُمْ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ؟ قَالَ: اِتَّخَذُوْا الْمَعَازِفَ وَالْقِيْنَاتِ وَالدُّفُوْفَ وَيَشْرَبُوْنَ هٰذِهِ الْاَشْرِبَةَ، فَبَاتُوْا عَلٰى لَهْوِهِمْ، فَأَصْبَحُوْا قِرَدَةً وَخَنَازِيْر. » (۱)

(حضرت انس رضی اللہ عنہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آخری زمانے میں میری امت کے کچھ لوگ بندر اور خنزیر کی شکل میں مسخ ہو جائیں گے، صحابہ نے عرض کیا: یا رسول اللہ! کیا وہ توحید و رسالت کا اقرار کرتے ہوں گے؟ فرمایا: ہاں، وہ (برائے نام) نماز، روزہ، اور حج بھی کریں گے، صحابہ رضی اللہ عنہم نے عرض کیا یا رسول اللہ! پھر ان کا یہ حال کیوں ہوگا؟ فرمایا: وہ آلاتِ موسیقی، رقاصہ عورتوں اور

---

(۱) ابو نعيم في حلية الاولياء: ۱۱۹/۳، ابن ابي الدنيا في ذم الملاهي: ۷۹/۱، سعيد بن منصور في السنن كما في المحلىٰ لابن حزم الظاهري: ۵۶۴/۷

طبلہ اور سارنگی وغیرہ کے رسیا ہوں گے اور شرابیں پیا کریں گے (بالآخر) وہ رات بھر مصروفِ لہو ولعب رہیں گے اور صبح ہوگی، تو بندر اور خنزیروں کی شکل میں مسخ ہو چکے ہوں گے۔ (معاذ اللہ)

اس حدیث میں ان مسلمانوں کا ذکر کیا گیا ہے، جو بظاہر نمازی بھی ہوں گے، روزہ کے پابند بھی ہوں گے اور حج پر حج بھی کریں گے؛ مگر اسی کے ساتھ گانے بجانے ناچنے نچانے اور ڈھول باجے اور میوزک وموسیقی کے دلدادہ اور شراب کے عادی اور رسیا ہوں گے، ان کو اللہ تعالیٰ خنزیر اور بندر کی شکل میں مسخ کر دیں گے، یہ لوگ رات بھر مصروفِ لہو ولعب رہ کر سوئیں گے اور جو صبح اٹھیں گے، تو مسخ شدہ اٹھیں گے۔

اس سے معلوم ہوا کہ اسلام میں گانا بجانا، رقص وناچ حرام ہے۔ افسوس کہ آج بہت سے دیندار کہلانے والے اور نمازوں اور روزوں کے پابند اور حج پر حج کرنے والے اور عمرے پر عمرے کرنے والے لوگ بھی اپنے گھروں میں ٹی وی رکھ کر اس کا استعمال گانے بجانے اور فلموں اور ناچ ورقص دیکھنے کے لیے کرتے ہیں اور تقریبات، شادیوں اور ولیموں کے موقعہ پر بلا روک ٹوک یہ ساری برائیاں عام ہو چکی ہیں۔

(۲) « عَنْ أَبِي أُمَامَةَ ﷺ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : يَبِيْتُ قَوْمٌ مِنْ هٰذِهِ الْأُمَّةِ عَلٰى طَعَامٍ وَ شَرَابٍ وَ لَهْوٍ، فَيُصْبِحُوْنَ قَدْ مُسِخُوْا قِرَدَةً وَ خَنَازِيْرَ، وَلَيُصِيْبَنَّهُمْ خَسْفٌ وَ قَذْفٌ حَتّٰى يُصْبِحَ النَّاسُ فَيَقُوْلُوْنَ : خُسِفَ اللَّيْلَةَ فُلاَنٌ أَوْ خُسِفَ اللَّيْلَةَ بِبَنِي فُلاَنٍ ، وَلَيُرْسِلَنَّ اللّٰهُ عَلَيْهِمُ الرِّيْحَ الْعَقِيْمَ الَّتِي أَهْلَكَتْ عَاداً بِشُرْبِهِمُ الْخَمْرَ وَأَكْلِهِمُ الرِّبَا وَاتِّخَاذِهِمُ الْقِيْنَاتِ وَلُبْسِهِمُ الْحَرِيْرَ وَ قَطِيْعَتِهِمُ الرَّحِمَ. »(۱)

(۱) ذم الملاهي لابن أبى الدنيا: ۱/۶۸

(حضرت ابو امامہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کہ اس امت میں سے ایک قوم حرام کھانے ،شراب اور لہوولعب میں رات گزارے گی ،پس صبح کریں گے تو بندروں اور سوروں کی شکل میں مسخ ہو چکے ہوں گے ،اوران کو زمین میں دھنسایا جائے گااوراوپر سے ان پر پتھر برسائے جائیں گے، یہاں تک کہ لوگ صبح میں کہیں گے کہ رات فلاں کوفلاں کے بچوں کوزمین میں دھنسا دیا گیااور ان لوگوں پر ان کے شراب پینے،سود کھانے ،گانے بجانے والیوں کورکھنے،ریشم پہننے اوررشتہ توڑنے کی وجہ سے اللہ تعالے وہ سخت ہوا چھوڑے گا،جس نے قوم عادکوہلاک کیا تھا۔)

ان حدیثوں سے گانے بجانے کی حرمت صاف طور پر ثابت ہوتی ہے؛لہٰذا ولیمہ یا شادی یاکسی اورتقریب کے موقعے پر یا بلاتقریب یوں ہی گانا بجانا حرام و ناجائز ہے۔

لیکن بلامزامیر وآلات کے صرف عمدہ اشعار پڑھنا جائز ہےاورشادی وولیمے کے موقعے پر اس کا اہتمام کیا جائے؛ تو کوئی حرج نہیں، جیسا کہ اس سلسلے میں احادیث وارد ہوئی ہیں:

(۱) حضرت رُبَیِّع بنت مُعوذ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ جب میری رخصتی ہوئی،تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میرے پاس تشریف لائے اور ہماری کچھ چھوکریاں دف بجارہی تھیں اور بدر میں شہید ہونے والے ہمارے آبا کا مرثیہ گارہی تھیں اوراسی میں انہوں نے یہ بھی پڑھا:

"وفينا نبي يعلم ما في غد."

(ہم میں ایسے نبی ہیں، جو کل ہونے والی بات بھی جانتے ہیں)
تو آپ نے فرمایا کہ اس کو چھوڑ دو اور جو پہلے پڑھ رہی تھیں وہی پڑھو۔(۱)
(۲) حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے:
''انھوں نے ایک عورت کو اس کے انصاری شوہر کی خاطر زفاف کے لیے تیار کیا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کہ اے عائشہ! کیا تمہارے پاس کوئی کھیل نہیں ہے؟ کہ انصار کو یہ پسند ہے۔''(۲)
ایک روایت میں اس طرح ہے کہ:
''نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے پوچھا کہ وہ خاتون کیا ہوئی ؟ کہا کہ اس کو اس کے شوہر کے پاس بھیج دیا، تو فرمایا کہ کیا اس کے ساتھ کسی لڑکی کو بھی روانہ کیا، جو دف بجائے اور گائے، تو حضرت عائشہ نے عرض کیا کہ وہ کیا پڑھے؟ تو فرمایا کہ یوں کہے:

أتيناكم أتيناكم ❁ فحينا حياكم
ولو لا الذهب الأحمَرُ ❁ ما حلت بواديكم
ولو لا الحنطة السمراءُ ❁ ما سمنت عذاريكم(۳)

الغرض معلوم ہوا کہ اگر نکاح میں یا ولیمے میں کوئی چھوٹی بچیاں عمدہ اشعار پڑھیں، تو اس کی گنجائش ہے؛ مگر اس میں کوئی موسیقی و آلات موسیقی نہ ہونا چاہیے۔

ولیمے میں دف بجانے کا حکم

نکاح یا ولیمے کے موقعے پر دُف بجانا جائز ہے یا نہیں؟ اولاً اس سلسلے میں جو

(۱) بخاری: ۴۸۵۰، ترمذی: ۱۰۱۰، ابو داؤد: ۴۲۷۶، ابن ماجہ: ۱۸۸۷، احمد: ۲۵۷۷۹
(۲) بخاری: ۴۷۶۵
(۳) معجم اوسط للطبرانی: ۳/۳۱۵

احادیث وارد ہوئی ہیں، ان کو ملاحظہ کیجیے، ایک حدیث میں ہے کہ حضرت محمد بن حاطب الجمحی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ:

" فَصْلُ مَا بَيْنَ الْحَلاَلِ وَالْحَرَامِ الدَّفُّ وَالصَّوْتُ فِي النِّكَاحِ ."

(حلال وحرام کے مابین فرق کرنے والی چیز نکاح میں دف اور آواز ہے)(۱)

اس حدیث کو حاکم نے صحیح الاسناد کہا ہے اور امام ترمذی رحمہ اللہ نے حسن فرمایا ہے۔ اس حدیث میں جو یہ فرمایا کہ "دف اور آواز حلال وحرام میں فرق کرنے والی چیز ہے" اس سے دف بجانے اور مبارکبادی دیتے ہوئے آواز بلند کرنے کی اجازت معلوم ہوتی ہے۔

ایک اور حدیث میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ:

" أَعْلِنُوْا النِّكَاحَ وَاجْعَلُوْهُ فِيْ الْمَسَاجِدِ وَاضْرِبُوْا عَلَيْهِ بِالدُّفُوْفِ. "

(نکاح کا اعلان کرو اور اسے مساجد میں انجام دو اور اس کے اعلان کے لیے دف بجاؤ۔)(۲)

یہ حدیث اگرچہ ضعیف ہے؛ کیوں کہ اس کی سند میں ایک راوی عیسی بن میمون کو

---

(۱) ترمذی: ۱۰۰۸، نسائی: ۳۳۱۶، ابن ماجه: ۱۸۸۶، احمد: ۱۴۹۰۴، مصنف ابن ابی شیبه: ۳/۴۹۵، حاکم: ۲/۲۰۱

(۲) ترمذی: ۱۰۰۹، و اللفظ له، ابن ماجه: ۱۸۸۵

محدثین نے ضعیف قرار دیا ہے؛ تاہم اوپر کی حدیث کی تقویت کے لیے قابل لحاظ ہوسکتی ہے۔

ان احادیث کے پیش نظر اس سلسلے میں جمہور علماء کی رائے یہی معلوم ہوتی ہے کہ خاص شرائط (جن کا ذکر آگے آئے گا) کے ساتھ اس کی اجازت ہے۔ حضرات شوافع کا یہی مسلک ہے؛ چناں چہ المہذب میں امام شیرازی نے کہا:

" ویجوز ضرب الدف في العرس والختان دون غیرھما ، لما روي عن النبی ﷺ أنه قال: أَعْلِنُوْا النِّکَاحَ وَاضْرِبُوْا عَلَیْهِ بِالدُّفُوْفِ ."

(نکاح کا اعلان کرواور اس کے لیے دف بجاؤ۔)(۱)

اسی طرح فقہ شافعی کی دیگر کتب مثلاً مغنی المحتاج: (۴/ ۴۲۹)، اعانۃ الطالبین: (۳/ ۲۷۳)، الوسیط: (۷/ ۲۵۰)، روضۃ الطالبین: (۱۱/ ۲۲۸)، وغیرہ میں بھی ہے۔

اور اسی طرح مالکیہ میں بھی اگر چہ اس سے متعلق اختلاف پایا جاتا ہے؛ لیکن اکثر حضرات سے یہی مروی ہے کہ:

"شادی وولیمہ کے موقعے پر دف بجانا جائز ہے، متعدد فقہائے مالکیہ نے اس کی تصریح کی ہے۔"(۲)

امام احمد رحمہ اللہ کے مسلک میں بھی دو روایات ملتی ہیں:

"ایک روایت میں شادی، ولیمہ، ختنہ میں؛ بل کہ ہر خوشی کے موقعہ پر اجازت دی ہے، بل کہ مستحب قرار دیا ہے اور ایک روایت میں مکروہ

(۱) المھذب: ۲/ ۳۲۷

(۲) دیکھو: الثمر الدانی: ۱/ ۶۸۸، القوانین الفقھیہ لابن جزی: ۱/ ۱۳۱، حاشیۃ الدسوقی: ۲/ ۳۳۹، ۴/ ۱۸، الشرح الکبیر: ۲/ ۳۳۹، مواھب الجلیل: ۴/ ۷

قرار دیا ہے اور زیادہ تر فقہائے حنابلہ رحمہم اللہ نے جواز؛ بل کہ استحباب ہی کا ذکر کیا ہے۔"(۱)

علمائے احناف رحمہم اللہ سے بھی اس سلسلے میں اختلاف نقل کیا گیا ہے، علامہ ابن نجیم المصری رحمہ اللہ "البحر الرائق" میں لکھتے ہیں:

"وفي الذخيرة: ضرب الدف في العرس مختلف فيه، ومحله ما لا جلاجل له، وأما ما له جلاجل فمكروه."

(کتاب ذخیرہ میں ہے کہ شادی کے موقع پر دف بجانے کے بارے میں اختلاف ہے اور یہ اختلاف بھی وہاں ہے کہ دف میں گھونگرو نہ ہوں اور جس میں گھونگرو ہوں وہ مکروہ ہے۔)(۲)

آپ ایک اور موقعے پر لکھتے ہیں:

"وفي الذخيرة وغيرها :لا بأس بضرب الدف في العرس والوليمة و الأعياد."

(ذخیرہ وغیرہ کتب میں ہے کہ شادی اور ولیمے اور عیدوں میں دف بجانے میں کوئی حرج نہیں)(۳)

اسی طرح علامہ شامی نے ابن نجیم رحمہ اللہ کے حوالے سے یہی نقل کیا ہے:

"و في البحر عن الذخيرة :ضرب الدف في العرس مختلف فيه."

---

(۱) دیکھو: الانصاف: ۸/۳۴۲-۳۴۳، کشف القناع: ۵/۱۸۳، المغني لابن قدامه: ۷/۶۳، المبدع: ۷/۱۸۷

(۲) البحر الرائق: ۳/۸۶

(۳) البحر الرائق: ۸/۲۱۵

(کتاب ذخیرہ میں ہے کہ شادی کے موقعے پر دف بجانے کے بارے میں اختلاف ہے)(۱)

ان ساری عبارات سے یہ بات واضح ہے کہ علما حنفیہ کے اس سلسلہ میں دو قول ہیں اوران میں سے ایک یہ ہے کہ شادی وولیمے میں دف بجانے کی اجازت ہے، جس طرح دیگر ائمہ کے مسلک میں جائز ہے۔

مگر بعد غور وخوض ایسا معلوم ہوتا ہے کہ علمائے حنفیہ کا اصل مسلک یہ ہے:

''بشمول دف کے تمام قسم کے آلاتِ لہو ولعب حرام ہیں اوران کی کسی صورت میں بھی اجازت نہیں۔''

اوریہی علمائے احناف کی ظاہر الروایۃ ہے:

''کیوں کہ متعدد حنفی متون (جو اصل مذہب کو نقل کرنے کے لیے موضوع ہیں) میں مطلقاً لہو ولعب کو بلا کسی استثناء کے حرام لکھا ہے۔''

خود امام محمد رَحِمَہُ اللہُ نے ''الجامع الصغیر'' میں یہی لکھا ہے:

اورعلامہ حصکفی رَحِمَہُ اللہُ نے ''درمختار'' میں۔

اورعلامہ النسفی رَحِمَہُ اللہُ نے ''کنز الدقائق'' میں (۲)

نیز شروحات وفتاوی میں بھی ہمارے فقہاء نے وضاحت سے لکھا ہے:

''الملاهي كلها حرام؛ حتى التغني بضرب القضيب .''

(تمام لہو ولعب حرام ہیں؛ حتی کہ بانس بجا کر گانا بھی)(۳)

---

(۱) شامی: ۹/۳

(۲) الجامع الصغير مع النافع الكبير: ۴۸۲/۱، در مختار: ۳۹۵/۶

(۳) الهداية: ۸۰/۴، الدر المختار مع رد المحتار: ۳۴۸/۶، البحر الرائق: ۲۱۴/۸

علامہ محمد بن ابوبکر الرازی رحمہ اللہ نے "**تحفة الملوک**" میں، علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ نے بحوالہ محیط "**بحر الرائق**" میں اور علامہ ابن عابدین شامی نے "**رد المحتار**" میں لکھا ہے:

"**واستماع ضرب الدف والمزمار وغير ذلک حرام، وإن سمع بغتةً يكون معذوراً، ويجب أن يجتهد أن لا يسمع.**"

(دف، مزمار وغیرہ کا سننا حرام ہے اور اگر اچانک کان میں پڑ جائے، تو وہ معذور ہوگا اور اس پر واجب ہے کہ وہ اس کی کوشش کرے کہ سنائی نہ دے)(۱)

لہٰذا احتیاط یہ ہے کہ اس سے اجتناب کیا جائے، ہم نے اس سلسلے میں ایک مفصل مضمون اس کی تحقیق میں لکھا ہے اور اس کو مدلل و مبرہن کیا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ دف بھی ناجائز ہے۔

پھر اکثر فقہاء کا اتفاق ہے کہ یہ جواز بھی چند شرائط سے مشروط ہے:

(۱) یہ دف بجانا لہو ولعب کے لیے نہ ہونا چاہیے؛ بل کہ محض اعلان کے لیے ہونا چاہیے، "**المبدع**" اور "**المغنی**" میں ہے:

"**قال احمد رحمہ اللہ : يستحب أن يظهر النكاح و يضرب عليه الدف حتى يشهر ويعرف**".

(امام احمد رحمہ اللہ نے کہا کہ مستحب ہے کہ نکاح کا اعلان کیا جائے اور اس پر دف بجایا جائے؛ تاکہ اس کی تشہیر اور تعارف ہو)(۲)

---

(۱) تحفة الملوک: ۱/۲۳۸، البحر الرائق: ۸/۲۳۶، ردالمحتار: ۶/۷۵۲ واللفظ له

(۲) المبدع: ۷/۱۸۷، المغنی: ۷/۶۳

اور کشف القناع میں ہے:

”یستحب ضرب الدف الذی لا حلق فیه ولا صنوج في الإملاک أي التزویج حتی یشتھر و یعرف .“

(مستحب ہے کہ شادی میں دف مارا جائے، جس میں حلقے اور جھانجھ نہ ہوں، تا کہ اس کی تشہیر وتعارف ہو)(۱)

(۲) دف میں گھونگرو اور جھانجھ نہ ہونا چاہیے، اگر اس میں گھونگرو اور جھانجھ لگے ہوں، تو اس کا استعمال کسی وقت بھی جائز نہیں ۔ (۲)

(۳) دف بجانے میں بالکل سادگی ہو، موسیقی کے انداز پر نہ ہو اور عرب لوگ جس طرح سادگی سے بجاتے تھے، اس طرح پر ہو ، لہٰذا انگلیوں کے سرے کے بجائے ہتھیلی سے بجایا جائے ، جس میں سر و دو راگ نہ ہو۔ (۳)

(۴) اکثر حضرات نے لکھا ہے:

”دف کا بجانا صرف عورتوں اور بچیوں کو جائز ہے لیکن مردوں کو دف بجانا جائز نہیں ۔“(۴)

بدترین ولیمہ

ولیمہ میں اس کا لحاظ ہونا چاہیے کہ اس سے اللہ تعالے کی خوشنودی حاصل ہو اور وہ حاصل ہوتی ہے، اللہ کے نبی صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کی تعلیمات کا لحاظ کرنے سے؛ لہٰذا

---

(۱) کشف القناع: ۲۲/۵

(۲) فتح القدیر: البحر الرائق: ۸۶/۳،شامی: ۹/۳،دلیل الطالب: ۲۴۹/۱

(۳) کف الرعاع :نزھة الأسماع لابن رجب: ۵۲/۱

(۴) دلیل الطالب: ۲۴۹/۱، کشف القناع: ۱۸۳/۵،الانصاف: ۳۴۲/۸

اس سلسلے میں آپ کی تعلیمات کا پیش نظر رکھنا چاہیے، انھی تعلیمات میں سے ایک یہ بھی ہے کہ ولیمہ میں مالداروں کی تخصیص نہ کی جائے ؛ بل کہ اس میں غریبوں کو بھی بلایا جائے ، کیونکہ جس ولیمہ میں صرف مالداروں کو بلایا جاتا ہے اور غریبوں کو نظر انداز کردیا جاتا ہے ایسے ولیمہ کو اور اس کے کھانے کو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے بدترین قرار دیا ہے۔

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ:

"شَرُّ الطَّعَامِ طَعَامُ الْوَلِيْمَةِ يُمْنَعُهَا مَنْ يَّأْتِيْهَا وَيُدْعٰى إِلَيْهَا مَنْ يَّأْبَاهَا، وَمَنْ تَرَكَ الدَّعْوَةَ فَقَدْ عَصَى اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهُ".

(بدترین کھانا اس ولیمے کا کھانا ہے، جس میں آنے والوں کو منع کیا جائے اور نہ آنے والوں کو بلایا جائے اور جس نے دعوت چھوڑ دی اس نے اللہ ورسول کی نافرمانی کی۔)(۱)

اور یہی بات حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے بھی ارشاد فرمائی ہے، وہ کہتے ہیں کہ:

"شَرُّ الطَّعَامَ طَعَامُ الْوَلِيْمَةِ يُدْعٰى لَهَا الْأَغْنِيَاءُ وَيُتْرَكُ الْفُقَرَاءُ، وَمَنْ تَرَكَ الدَّعْوَةَ فَقَدْ عَصَى اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهُ".

(سب سے بدترین کھانا اس ولیمہ کا کھانا ہے جس میں مالداروں کو بلایا جائے اور فقیروں کو نظر انداز کردیا جائے اور جس نے دعوت ترک کردی اس نے اللہ ورسول کی نافرمانی کی)(۲)

معلوم ہوا کہ جس ولیمہ میں غریبوں کو نظر انداز کردیا جاتا ہے اور صرف مالداروں

---

(۱) مسلم: ۲۵۸۶، مسند حمیدی: ۲/۴۹۳

(۲) بخاری: ۴۷۷۹، مسلم: ۲۵۸۵، مسند ابو عوانہ: ۳/۶۳، ابوداؤد: ۳۷۴۲، دارمی: ۲/۱۴۳

کو پوچھا جاتا ہے وہ اللہ کے رسول صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی نگاہ میں بدترین ولیمہ اور اس کا کھانا بدترین کھانا ہے؛ لہٰذا اپنے ولیمے کو بدترین کے بجائے بہترین بنانے کی کوشش کرتے ہوئے اس کا التزام کرنا چاہیے کہ غریب ومسکین لوگوں کو اس میں نظر انداز نہ کیا جائے۔

حضرت ابو ہریرہ کا ایک عجیب قصہ

جو لوگ صرف مالداروں اور عمدہ کپڑے پہن کر آنے والوں کو دعوت دیتے اور یہ سمجھتے ہیں، کہ ہماری عزت اسی میں ہے اور غریبوں کو بلانے میں ہماری عزت نہیں، ان کی عبرت کے لیے اس سلسلے میں ایک قصہ کا ذکر کر دینا بھی مناسب ہوگا، جو تازیانۂ عبرت سے کم نہیں، وہ یہ کہ امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ فرماتے ہیں:

"مجھے یہ بات پہنچی کہ حضرت ابو ہریرہ رَضِیَ اللّٰہُ عَنْہُ کو کسی نے ولیمے کی دعوت دی اور آپ کے جسم پر معمولی اور گھٹیا قسم کے کپڑے تھے، آپ ولیمے میں تشریف لے گئے، تو آپ کو داخل ہونے سے منع کر دیا گیا، آپ واپس چلے آئے اور عمدہ لباس پہنا اور پھر تشریف لے گئے، تو آپ کو ولیمے میں شریک کر لیا گیا، جب ثرید (روٹی اور شوربے سے مخلوط کھانا) لایا گیا تو آپ نے اپنی آستین اس کھانے پر رکھدی (گویا کہ آستین کو کھانا کھلا رہے ہیں) لوگوں نے پوچھا کہ ابو ہریرہ! یہ کیا ہے؟ تو فرمایا کہ اس ولیمے میں اصل میں انہیں کپڑوں کو دعوت ہے، مجھے نہیں؛ کیوں کہ مجھے تو داخل ہونے سے اس لیے منع کر دیا گیا تھا کہ کپڑے اچھے نہیں، یہ کہہ کر آپ رونے لگے اور فرمایا کہ میرے حبیب (رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم) دنیا سے تشریف لے گئے اور ان کھانوں سے آپ نے کچھ حاصل نہیں کیا

اور دنیا میں تم ان کے بعد ان کو حقیر سمجھنے رہ گئے۔‘‘(۱)

ولیمہ کی مجلس گناہوں سے پاک ہو

ولیمے کے بارے میں ایک تعلیم یہ ہے کہ وہ گناہوں سے پاک ہو، وہاں کوئی غلط و خلافِ شرع باتیں نہ ہوں، حضرت ابو مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے آپ کو کھانے کی دعوت دی، آپ نے پوچھا کہ کیا گھر میں تصویر ہے؟ اس نے کہا کہ ہاں! آپ نے اس گھر میں جانے سے انکار کر دیا، جب تک کہ تصویر توڑ نہ دی جائے۔(۲)

تصویر اسلام میں ناجائز و حرام ہے؛ اس لیے ان صحابی نے ایسے گھر میں داخل ہونے سے انکار کر دیا جہاں تصویر تھی، اس سے معلوم ہوا کہ جس دعوت میں ناجائز کام ہوں، تو وہاں جانا بھی درست نہیں، تو پھر خود اس کا انجام دینا اور ناجائز چیزوں اور محرمات کا اہتمام والتزام کرنا کیسے جائز ہو سکتا ہے؟

لہٰذا جہاں گانا بجانا، میوزک و ناچ یا تصویر سازی و ویڈیو گرافی یا بے پردگی و بے حیائی اور مردوں اور عورتوں کا اختلاط وغیرہ ناجائز باتیں ہوں، وہاں جانا ناجائز ہے، اور اس کا اہتمام والتزام کرنا اور بھی زیادہ غلط ہے۔

حضرت عبد اللہ بن یزید رضی اللہ عنہ سے مروی ہے:

> ’’ان کو دعوت دی گئی، جب وہ آئے تو دیکھا کہ گھر کو پردوں سے سجایا گیا ہے، یہ دیکھ کر وہ باہر ہی بیٹھ گئے اور رونے لگے، آپ سے پوچھا گیا کہ کیوں رو رہے ہیں؟ تو فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب کسی لشکر کو رخصت کرتے اور الوداعی گھاٹی تک تشریف لاتے، تو

---

(۱) مواھب الجلیل: ۴/۴

(۲) سنن البیھقي: ۷/، ابن حجر نے کہا کہ اس کی سند صحیح ہے: فتح الباري: ۹/ ۲۴۹

کہتے ''استودع اللہ دینکم و أماناتکم و خواتیم أعمالکم ''
ایک مرتبہ آپ نے ایک شخص کو دیکھا کہ جس کی چادر میں پیوند لگا ہوا تھا، آپ ﷺ نے مشرق کی طرف رخ کیا اور اپنے ہاتھ پھیلا دیئے اور فرمایا کہ تم پر دنیا کشادہ ہوگئی، تین بار فرمایا، پھر کہا کہ آج تم بہتر ہو یا اس وقت جب کہ ایک پیالہ اُٹھایا جائے گا تو دوسرا پیالہ لایا جائے گا اور تم ایک لباس میں جاؤ گے تو دوسرے لباس میں آؤ گے اور تم اپنے گھروں پر کعبہ کی طرح پردے ڈالو گے۔ حضرت عبداللہ بن یزید کہنے لگے کہ کیا میں نہ روؤں جب کہ تم آج اپنے گھروں پر کعبے کی طرح پردے ڈال رہے ہو۔''(۱)

ایک روایت میں ہے:

''حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے صاحبزادے حضرت سالم بن عبد اللہ کی شادی ہوئی اور ولیمہ میں لوگوں کو دعوت دی گئی اور ان میں حضرت ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ بھی تھے اور گھر والوں نے گھر کو بجاد یعنی دھاری دار پردے سے ڈھانپ دیا تھا، جب وہ تشریف لائے، تو دیکھا کہ گھر کی دیواروں پر پردے ڈالے گئے ہیں، یہ دیکھ کر حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ '' کیا تم دیواروں پر بھی پردے ڈالتے ہو؟ حضرت سالم کہتے ہیں کہ میرے والد عبداللہ اس پر شرمندہ ہو گئے اور فرمایا کہ ہم پر عورتیں غالب ہوگئی ہیں، (یعنی یہ عورتوں نے کیا ہے اور ہم ان کو منع نہ کر سکے) اس پر حضرت ابو ایوب رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ

(۱) سنن بیهقي: ۲۷۲/۷

”مَنْ کُنتُ أخشٰی عَلَیہِ فَلَمْ أَکُنْ أَخشٰی عَلَیکَ“ (یعنی اگر مجھے کسی کے بارے میں خوف ہوتا کہ اس کے گھر میں اس طرح کا منکر ہوگا، تو آپ کے بارے میں یہ اندیشہ نہیں تھا کہ آپ کے یہاں بھی ایسا ہوگا) پھر آپ نے کھانا نہیں کھایا اور لوٹ گئے اور ایک روایت میں یہ بھی ہے کہ حضرت ابوایوب تشریف لائے، تو اس وقت حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کسی کام میں اندر مشغول تھے حضرت ابوایوب پردہ دیکھ کر واپس لوٹ گئے، جب حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کو اس واقعے کا علم ہوا، تو دوڑے اور قسم دے کر کہا کہ آپ اللہ کے لیے ٹھہر جائیں، وہ ٹھہر گئے اور کہا کہ اے عبد اللہ! کیا آپ نے یہ سب کیا ہے؟ حضرت عبد اللہ رضی اللہ عنہ نے دوبارہ تشریف لانے کے لیے کہا، تو انہوں نے فرمایا کہ میں نے عزم کرلیا ہے کہ میں نہیں کھاؤں گا۔“(۱)

اس واقعے کے بعد خود حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے ساتھ بھی ایسا ہی واقعہ پیش آیا، امام احمد رحمہ اللہ نے ”کتاب الزھد“ میں روایت کیا ہے:

”آپ کو ایک شخص نے دعوت دی، آپ اس کے گھر میں داخل ہوئے، تو دیکھا کہ اس کا گھر پردے سے مستور ہے، ابن عمر نے فرمایا کہ اے فلاں! کب سے کعبہ تیرے گھر میں منتقل ہوگیا پھر جو صحابہ آپ کے ساتھ تھے، ان سے فرمایا کہ ہر ایک اس پردے کے اس حصے کو پھاڑ دے، جو اس کے قریب ہے۔ اور ابن وہب اور بیہقی نے روایت کیا

(۱) معجم کبیر طبرانی: ۱۱۸/۴، کتاب الورع للامام احمد: ۱۲۹/۱، سنن البیھقی: ۲۷۲/۷، بخاری تعلیقاً: ۷۷۸/۲، تغلیق التعلیق لابن حجر: ۴۲۳/۴

کہ آپ کو ولیمے کی دعوت دی گئی، آپ نے گھر کو پردے سے ڈھکا ہوا دیکھا، تو واپس چلے آئے، جب اس سلسلے میں پوچھا گیا، تو آپ نے حضرت ابوایوب کا واقعہ ذکر کیا۔"(۱)

ان حضرات نے دیوار پر پردے ڈالنے پر نکیر اور اس جگہ جانے سے احتراز کیا اس لیے فرمایا کہ یہ فضول و اسراف میں داخل ہے، معلوم ہوا کہ جہاں فضولیات ہوں وہاں جانا بھی اچھا نہیں، تو خود اس طرح کا کام کرنا کیسے درست ہوسکتا ہے؟

دعوت قبول کرنے کا حکم

دعوت قبول کرنے کا کیا حکم ہے؟ اس میں بھی علما کا اختلاف ہے۔ بعض علما نے اس کو فرض کفایہ کہا ہے، بعض نے واجب، بعض نے سنت کہا ہے۔

ابن عبدالبر رَحِمَہُ اللہُ نے نقل کیا ہے:

"امام مالک اور امام ثوری رحمہما اللہ نے کہا کہ ولیمے کی دعوت قبول کرنا واجب ہے اور دیگر دعوتوں کا قبول کرنا واجب نہیں، امام شافعی رَحِمَہُ اللہُ نے کہا کہ ولیمے کی دعوت قبول کرنا واجب ہے اور اس کے علاوہ دیگر دعوتیں جن پر ولیمے کا اطلاق ہوتا ہے جیسے شادی کا کھانا، نفاس کا کھانا، ختنہ کا کھانا اور کسی بھی پیش آنے والی خوشی کا کھانا، میں اس کے چھوڑنے کے بارے میں رخصت نہیں دیتا اور جو ان کو چھوڑ دے تو مجھے یہ بات واضح نہیں ہوئی کہ وہ گنہ گار ہے اور امام طحاوی رَحِمَہُ اللہُ نے کہا کہ امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب سے سوائے ولیمہ کے دوسری

---

(۱) فتح الباری: ۲۵۰/۹

دعوتوں کے قبول کرنے کے بارے میں کوئی بات منقول نہیں۔"(۱)

ابن عبدالبر رحمۃ اللہ ایک جگہ یہ فرماتے ہیں:

" لا أعلم خلافاً في وجوب إتيان الوليمة إذا لم يكن فيها منكر و لهو".

(میں اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں جانتا کہ ولیمہ میں اگر کوئی منکر ولہو ولعب نہ ہو، تو اس میں جانا واجب ہے)(۲)

ابن حجر رحمۃ اللہ نے کہا:

"جمہور شافعیہ وحنابلہ نے تصریح کی ہے کہ ولیمے کی دعوت قبول کرنا فرض عین ہے اور امام مالک رحمۃ اللہ نے بھی اس کی تصریح کی ہے اور بعض شافعیہ وحنابلہ سے مروی ہے کہ یہ مستحب ہے اور بعض سے مروی ہے کہ یہ فرض کفایہ ہے۔"(۳)

امام محمد عرفہ دسوقی مالکی رحمۃ اللہ نے لکھا ہے:

"ووجوب إجابة الدعوة والحضور إنما هو لوليمة العرس، وأما ما عداها فحضوره مكروه إلا العقيقة فمندوب، كذا في الشامل، والذي لابن رشد في المقدمات: أن حضور كلها مباح إلا وليمة العرس فحضورها واجب، وإلا العقيقة فمندوب." (۴)

---

(۱) التمهيد لابن عبد البر: ۱۰/۱۷۸

(۲) التمهيد: ۱۰/۱۷۹

(۳) فتح الباری: ۹/۲۳۲

(۴) حاشية الدسوقی: ۲/۳۳۷

(دعوت کے قبول کرنے اور اس میں حاضر ہونے کا وجوب تو بس شادی کے ولیمے میں ہے اور رہی دوسری ضیافتیں، تو ان میں حاضری مکروہ ہے سوائے عقیقہ کے کہ اس میں مستحب ہے، کتاب ''الشامل'' میں اسی طرح ہے؛ لیکن ابن رشد کے مقدمات میں یہ ہے کہ تمام دعوتوں میں حاضری جائز ہے؛ مگر ولیمے میں واجب اور عقیقے میں مستحب ہے۔)

خلاصہ یہ ہے کہ اس میں علما کے متعدد اقوال ہیں اور زیادہ تر علما نے ولیمے کی دعوت قبول کرنے کو واجب قرار دیا ہے۔ حنفیہ کا بھی یہی قول ہے۔

فتاوی عالمگیری میں ہے:

''اختلف في إجابة الدعوى، قال بعضهم : واجب لا يسع تركها ، قال العامة: هي سنة ، والأفضل أن يجب إذا كانت وليمة وإلا فهو مخير ، والإجابة أفضل لأن فيها إدخال السرور في قلب المؤمن''. (۱)

(دعوت کے قبول کرنے کے سلسلے میں اختلاف کیا گیا ہے، بعض نے کہا کہ واجب ہے اس کے ترک کی گنجائش نہیں، عام علما کا کہنا ہے کہ یہ سنت ہے اور افضل یہ ہے کہ اگر ولیمہ کی دعوت ہے، تو قبول کرنا واجب ہے، ورنہ اختیار ہے اور ان میں بھی افضل یہ ہے کہ قبول کرے اس لیے کہ اس میں مؤمن کے دل کو خوش کرنا ہے)

دعوت کے قبول کرنے کے سلسلے میں احادیث

دعوت کے قبول کرنے کے سلسلے میں تین قسم کی احادیث آئی ہیں: ایک میں

---

(۱) بحوالہ شامی: ۶/ ۳۴۷

مطلقاً دعوت کا ذکر ہے، کسی خاص قسم کی تخصیص نہیں اور دوسری میں ولیمہ کی دعوت کا بالخصوص ذکر ہے اور تیسری میں ولیمہ اور غیر ولیمہ ہر قسم کی دعوت کی تصریح ہے: مثلاً

پہلی قسم کی احادیث

(۱) حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ:

" مَنْ دُعِيَ أَحَدُكُمْ إِلٰى طَعَامٍ فَلْيُجِبْ ،فَإِنْ شَاءَ طَعِمَ وَإِنْ شَاءَ تَرَكَ".

(تم میں سے جس کو کھانے کی دعوت دی جائے، وہ اس کو قبول کرے، اگر جی چاہے، تو کھائے ورنہ چھوڑ دے)

ابن ماجہ میں "وهو صائم" (جب کہ وہ روزے سے ہو) کا اضافہ بھی ہے۔

اور امام احمد رحمہ اللہ کی روایت میں "إلى طعام" نہیں ہے۔[۱]

(۲) حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"مَنْ دُعِيَ أَحَدُكُمْ فَلْيُجِبْ، فَإِنْ كَانَ صَائِماً فَلْيُصَلِّ وَإِنْ كَانَ مُفْطِراً فَلْيَطْعَمْ."

(تم میں سے جس کو دعوت دی جائے، وہ اس کو قبول کرے، پس اگر وہ روزہ سے ہو، تو دعاء کر دے اور اگر روزہ سے نہ ہو، تو کھالے)

"ترمذی" میں "إلى طعام" کا اضافہ ہے اور آخری جملہ نہیں ہے۔[۲]

---

(۱) مسلم: ۲۵۸۳، ابو داؤد: ۳۲۴۹، ابن ماجہ: ۱۷۴۱، مسند احمد: ۱۴۶۸۴

(۲) مسلم: ۲۵۸۴، ابو داؤد: ۲۱۰۴، ترمذی: ۱۱۷، احمد: ۱۰۱۸۰

(۳) حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

”حَقُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ سِتٌّ، قِيْلَ :وَمَا هُنَّ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ ؟ قَالَ: إِذَا لَقِيْتَهُ فَسَلِّمْ عَلَيْهِ، وَإِذَا دَعَاكَ فَأَجِبْهُ، وَإِذَا اسْتَنْصَحَكَ فَانْصَحْ لَهُ، وَإِذَا عَطَسَ فَحَمِدَ اللّٰهَ فَشَمِّتْهُ ، وَإِذَا مَرِضَ فَعُدْهُ،وَإِذَا مَاتَ فَاتَّبِعْهُ.“

(مسلمان کے مسلمان پر چھ حق ہیں: پوچھا گیا کہ وہ کیا ہیں؟ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ! فرمایا کہ جب تو اس سے ملے، تو اس کو سلام کر، جب وہ تجھے دعوت دے تو قبول کر، اگر وہ نصیحت چاہے، تو اس کو نصیحت کر، جب وہ چھینک کر ”الحمد للّٰہ“ کہے، تو اس کا (یرحمک اللّٰہ سے) جواب دے، جب وہ بیمار ہو، تو عیادت کر اور جب مر جائے ،تو جنازہ میں شریک ہو)(۱)

(۴) حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ ہی سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

”حَقُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ خَمْسٌ: رَدُّ السَّلَامِ، وَعِيَادَةُ الْمَرِيْضِ، وَاتِّبَاعُ الْجَنَائِزِ، وَإِجَابَةُ الدَّعْوَةِ، وَتَشْمِيْتُ الْعَاطِسِ .“

(مسلمان کے مسلمان پر پانچ حق ہیں: سلام کا جواب دینا ، بیمار کی عیادت کرنا، جنازہ میں شرکت کرنا، دعوت قبول کرنا اور چھینک کر الحمد للہ

(۱) مسلم: ۴۰۲۳،احمد: ۸۴۹۰،و اللفظ لهما، ترمذی: ۲۶۶۱،نسائی:۱۹۱۲

کہے، تو اس کا جواب دینا)(۱)

(۵) حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ:

" اِئْتُوا الدَّعْوَةَ إِذَا دُعِيتُمْ".

(جب دعوت دی جائے، تو تم دعوت میں جاؤ)(۲)

ان احادیث میں مطلقاً دعوت کا ذکر ہے اور دعوت کو قبول کرنے کی ترغیب یا حکم دیا گیا ہے، اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ مطلق بول کر خاص دعوتِ ولیمہ مراد لی گئی ہو، اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہاں مطلقاً ہر قسم کی دعوت مراد ہو۔ بعض علما نے اس قسم کی مطلق احادیث کو مقید پر محمول کیا ہے اور فرمایا ہے کہ ان احادیث میں بھی دعوتِ ولیمہ ہی مراد ہے، علامہ ابو المحاسن الحنفی رحمہ اللہ نے " مشکل الآثار" کی تلخیص "معتصر المختصر" میں یہی تحقیق فرمائی ہے۔ (۳)

اور علامہ ابن عبد البر رحمہ اللہ نے " التمهيد" میں اس کے خلاف یہ تحقیق کی ہے کہ:

"یہ احادیث مطلق ہیں اور اس سے ہر قسم کی دعوت مراد ہے، اولاً انہوں نے اس سلسلے کی متعدد روایات جمع کیں، پھر فرمایا کہ: ہم نے جو صحیح احادیث و آثار پیش کیے ہیں، جن کو ائمہ نے متصل سند کے ساتھ روایت کیا ہے، ان سے اس بات پر حجت قائم ہے کہ دعوت یہاں اپنے

---

(۱) بخاری: ۱۱۶۴، واللفظ له، مسلم: ۴۰۲۲، ابو داؤد: ۴۳۷۵، ابن ماجه: ۱۴۲۵، احمد: ۸۰۴۷

(۲) مسلم: ۲۵۷۷، ترمذی: ۱۰۱۷

(۳) معتصر المختصر: ۱/۲۹۶

عموم پر ہے، کسی ایک دعوت کے ساتھ خاص نہیں ہے۔"(۱)

دوسری قسم کی احادیث

(۱) حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ:

" إِذَا دُعِيَ أَحَدُكُم إِلىٰ الوَلِيْمَةِ فَلْيَأْتِهَا".

(کہ جب تم میں سے کسی کو ولیمے کی دعوت دی جائے، تو اس کو جانا چاہئے)(۲)

(۲) حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"أَجِيْبُوْا هٰذِهِ الدَّعْوَةَ إِذَا دُعِيْتُمْ."

(اس یعنی ولیمہ کی دعوت قبول کرلو، جب تمہیں اس کی دعوت دی جائے)(۳)

(۳) حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

" شَرُّ الطَّعَامِ طَعَامُ الْوَلِيْمَةِ يُمْنَعُهَا مَنْ يَّأْتِيْهَا وَيُدْعىٰ إِلَيْهَا مَنْ يَّأْبَاهَا، وَمَنْ تَرَكَ الدَّعْوَةَ فَقَدْ عَصَى اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهُ. "

(بدترین کھانا اس ولیمہ کا کھانا ہے، جس میں آنے والوں کو منع کیا

---

(۱) التمہید : ۲۷۴/۱

(۲) بخاری: ۴۷۷۵، مسلم: ۲۵۷۵، ابو داؤد: ۳۲۴۷

(۳) بخاری: ۴۷۸۱

جائے اور نہ آنے والوں کو بلایا جائے اور جس نے دعوت چھوڑ دی، اس نے اللہ ورسول کی نافرمانی کی)(۱)

ان احادیث میں سے پہلی دو میں ولیمے کی دعوت کا بالخصوص ذکر کیا گیا ہے اور آخری حدیث میں اگر چہ دعوت کے ساتھ ولیمے کا لفظ نہیں ہے؛ تاہم سیاق وسباق سے یہی مفہوم ہوتا ہے کہ مراد ولیمہ ہے، **كما لا يخفى۔**

ان احادیث سے بعض علماء نے یہ سمجھا ہے کہ جس دعوت میں جانے کی تاکید ہے اس سے مراد صرف ولیمے کی دعوت ہے، دوسری دعوتوں میں جانے کی تاکید نہیں، امام شافعی رحمہ اللہ کی تحقیق جو انہوں نے اپنی "**كتاب الأم**" میں پیش کی ہے اس سے یہی معلوم ہوتا ہے، اس کا حوالہ میں اوپر دے آیا ہوں اور اکثر علما نے اس پر حضرت عثمان بن ابی العاص کے اس اثر سے استدلال کیا ہے، جس کا ذکر اوپر ہو چکا ہے۔ ابن قدامہ نے بھی اسی سے ولیمے کے سوا دوسری دعوتوں میں جانے کے عدم وجوب پر استدلال کیا ہے اور اس کا حوالہ بھی گزر گیا۔

تیسری قسم کی احادیث

(۱) حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ:

"مَنْ دُعِيَ إِلٰى عُرُسٍ أَوْ نَحْوِهٖ فَلْيُجِبْ".

(جس کو شادی کے ولیمہ یا کسی اور کی دعوت دی جائے، تو وہ اس کو قبول کرے)(۲)

---

(۱) مسلم: ۲۵۸٦، مسند حمیدی: ۲/۴۹۳

(۲) مسلم: ۲۵۷۹، مسند ابو عوانہ: ۳/٦۲، سنن بیهقی: ۷/۲٦۲

اوراس حدیث میں امام ابوداؤد رحمہ اللہ کے الفاظ یہ ہیں:

"إِذَا دَعَا أَحَدُكُمْ أَخَاهُ فَلْيُجِبْ عُرُساً كَانَ أَوْ غَيْرَهُ."

(جب تم میں سے کوئی اپنے بھائی کو دعوت دے تو اس کو چاہیے کہ وہ قبول کرے خواہ شادی ہو یا کچھ اور ہو)(۱)

اس قسم کی احادیث سے بعض علما نے استدلال کیا ہے کہ دعوت ولیمہ ہو یا کوئی اور دعوت اس کا قبول کرنا واجب ہے، ابن عبدالبر رحمہ اللہ کی بھی یہی رائے ہے جیسا کہ اوپر نقل ہوا۔

علامہ ابن حجر رحمہ اللہ نے کہا کہ اس حدیث کے ظاہر کو لیتے ہوئے بعض شافعیہ نے کہا کہ دعوت کا قبول کرنا واجب ہے، خواہ ولیمے کی ہو یا کوئی اور دعوت اور ابن حزم الظاہری رحمہ اللہ نے یہ زعم کیا ہے کہ یہی جمہور صحابہ وتابعین کا قول ہے؛ مگر حضرت عثمان بن ابی العاص سے جو حدیث ہم نے نقل کی ہے، وہ اس کے خلاف پڑتی ہے، وہ یہ کہ انھوں نے کہا: ہم نہ ختنہ کی دعوت میں جاتے تھے اور نہ ہم کو بلایا جاتا تھا، ہاں اس کے جواب میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگر صحابہ کو دعوت دی جاتی، تو منع نہ کرتے۔(۲)

علامہ ابوالمحاسن حنفی رحمہ اللہ نے "مشکل الآثار" کی تلخیص میں کہا:

"اس حدیث میں یہ الفاظ "عرس أو نحوه" ہوسکتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ نہ ہوں؛ کیوں کہ اس حدیث کا مدار حضرت ابن عمر پر ہے اوران کی دیگر روایات میں یہ زیادتی نہیں ہے،

(۱) ابوداؤد: ۳۲۴۸

(۲) خلاصہ از فتح الباری: ۹/۲۴۷

اور حضرت عثمان بن ابی العاص سے مروی ہے کہ ہم ختنے کی دعوت میں نہیں جاتے تھے اور نہ ہم کو اس کی دعوت دی جاتی تھی ، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ صحابہ جس دعوت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں جایا کرتے تھے، وہ خاص کھانا ہے۔"(۱)

الغرض اکثر حضرات نے کہا ہے کہ ولیمہ کی دعوت میں جانا تو سنت یا واجب ہے؛ مگر دوسری دعوتوں میں جانا واجب یا ضروری نہیں؛ بل کہ اختیار ہے، خواہ جائے یا نہ جائے۔

واجب یا سنت؟

انہی احادیث کے پیش نظر ولیمے کی دعوت قبول کرنا سنت ہے یا واجب؟ اس میں اختلاف ہوا ہے؛ کیوں کہ بعض احادیث میں امر کے صیغہ سے اس کا حکم دیا گیا ہے اور بعض میں دعوت قبول نہ کرنے والے کو اللہ و رسول کا نافرمان کہا گیا ہے، جیسا کہ اوپر گزرا۔

نیز حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

"شَرُّ الطَّعَامِ طَعَامُ الْوَلِيْمَةِ يُدْعٰى لَهَا الْأَغْنِيَاءُ وَيُتْرَكُ الْفُقَرَاءُ، وَمَنْ تَرَكَ الدَّعْوَةَ فَقَدْ عَصَى اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهُ".

(سب سے بدترین کھانا اس ولیمے کا کھانا ہے، جس میں مالداروں کو بلایا جائے اور فقیروں کو نظر انداز کر دیا جائے اور جس نے دعوت ترک کر دی اس نے اللہ و رسول کی نافرمانی کی)(۲)

---

(۱) معتصر المختصر: ۱/۲۹۶

(۲) بخاری: ۴۷۷۹، مسلم: ۲۵۸۵، مسند ابو عوانہ: ۳/۶۳، ابو داؤد: ۳۷۴۲، دارمی: ۲/۱۴۳

اس سے بہت سے علما ولیمے کی دعوت قبول کرنے اور اس میں جانے کو واجب فرماتے ہیں اور بعض حضرات اس کو سنیت پر محمول کرتے ہیں اور اللہ ورسول کی نافرمانی کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں:

''جو ولیمہ میں شرکت کا قائل ہی نہ ہو وہ اللہ ورسول کا نافرمان ہے، یعنی جو اس کو اچھا کام نہ سمجھتا ہو۔''

ابن عبدالبر نے یہ تاویل نقل کی ہے اور فرمایا:

''یہ اس حدیث کا بہترین محمل ہے۔''(۱)

روزہ دار ہو تو کیا کرے

اگر کوئی شخص روزہ سے ہو، تو اس صورت میں اس کو کیا کرنا چاہئے؟ اس کے بارے میں اوپر حدیث گزری کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

'' مَنْ دُعِيَ أَحَدُكُمْ فَلْيُجِبْ، فَإِنْ كَانَ صَائِماً فَلْيُصَلِّ وَإِنْ كَانَ مُفْطِراً فَلْيَطْعَمْ. ''

(تم میں سے جس کو دعوت دی جائے وہ اس کو قبول کرے، پس اگر وہ روزہ سے ہو، تو دعاء کردے اور اگر روزہ سے نہ ہو تو کھالے)

ایک اور حدیث میں ہے:

''حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو دعوت دی اور آپ اور صحابہ تشریف لائے، جب کھانا رکھا گیا، تو ایک صاحب نے کہا کہ میں روزے سے ہوں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے

(۱) التمہید: ۱/۲۷۲

فرمایا کہ تمہارے بھائی نے تمہیں دعوت دی اور اس کے لیے تکلف کیا ہے، لہٰذا کھالو اور اس کے بدلے میں اگر چاہو، تو روزہ رکھ لو۔‘‘(۱)

اس حدیث کی سند کے بارے میں علامہ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ نے کہا:

’’یہ حدیث حسن ہے۔‘‘(۲)

علماء فرماتے ہیں:

’’اگر فرض روزہ ہے (جیسے نذر و منت کا) تو روزہ نہ توڑے؛ بل کہ اس حدیث کے مطابق داعی کو دعاء دے کر چلا آئے اور اگر روزہ نفلی ہے، تو یہ دیکھے کہ روزہ باقی رکھنے سے دعوت دینے والے کو افسوس یا دکھ ہو، تو روزہ توڑ دینا افضل ہے اور اگر معذرت کرنے سے اس کو افسوس نہ ہو، تو روزہ پورا کرنا افضل ہے۔‘‘(۳)

ولیمہ میں صرف حاضری لازم ہے یا کھانا؟

ولیمہ یا کسی دعوت میں صرف حاضری ضروری ہے یا وہاں کھانا کھانا بھی لازم ہے؟ اس میں علما کا اختلاف ہے، بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ صرف حاضری ضروری ہے، کھانا لازم نہیں؛ کیوں کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

’’مَنْ دُعِيَ أَحَدُكُمْ إِلٰى طَعَامٍ فَلْيُجِبْ، فَإِنْ شَاءَ طَعِمَ وَإِنْ شَاءَ تَرَكَ.‘‘

---

(۱) معجم اوسط للطبراني: ۳/۳۰۶،سنن بيهقي: ۴/۲۷۹

(۲) فتح الباري: ۴/۲۱۰

(۳) فتح الوهاب: ۲/۱۰۵،الانصاف: ۸/۳۲۱

(تم میں سے جس کو کھانے کی دعوت دی جائے وہ اس کو قبول کرلے، اگر جی چاہے، تو کھائے ورنہ چھوڑ دے)

ابن ماجہ میں ''**وھو صائم**'' (جب کہ وہ روزے سے ہو) کا اضافہ بھی ہے۔

اور امام احمد رَحِمَہُ اللہُ کی روایت میں ''**إلی طعام**'' نہیں ہے۔ (۱)

بعض حضرات کہتے ہیں:

''صرف حاضری کافی نہیں، بل کہ کھانا بھی چاہئے، کیونکہ حاضر ہو کر کھانا نہ کھانا داعی کا مذاق اور اس سے استہزاء ہے۔'' (۲)

شرکت ولیمہ کے لیے اعذار

یہ شرکت بعض اعذار کی وجہ سے معاف ہو جاتی ہے، علما نے ان پر مستقل کلام کیا ہے، ان میں سے چند یہاں ذکر کئے جاتے ہیں:

(۱) ولیمہ کی دعوت دینے والا اگر غیر مسلم ہو، تو شرکت سنت یا واجب نہیں؛ کیوں کہ دعوت کا قبول کرنا مسلمان کا حق ہے اور اس میں اس کی تکریم ہے اور کافر کا نہ یہ حق ہے اور نہ اس کی تکریم مطلوب ہے، ہاں اس کی دعوت قبول کرنا جائز ہے؛ کیوں کہ اللہ کے نبی صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم غیر مسلموں کی دعوت میں بھی تشریف لے جاتے تھے۔ (۳)

(۲) دعوت عامہ نہ ہو، اگر دعوت عام ہو، خاص نہ ہو، مثلاً داعی نے یہ اعلان

---

(۱) مسلم: ۲۵۸۳، ابو داؤد: ۳۲۴۹، ابن ماجہ: ۱۷۴۱، مسند احمد: ۱۴۶۸۴

(۲) تفصیل کے لیے دیکھو: فتح الباری: ۹/ ۲۴۸، عمدة القاری: ۱۴/۱۳۴، شامی: ۶/ ۳۴۷، نیل الاوطار: ۶/ ۳۲۷

(۳) المغنی لابن قدامہ: ۷/۲۱۳، مغنی المحتاج: ۳/ ۲۴۶، الانصاف: ۸/۳۲۰، فتح الوھاب: ۲/۱۰۴

کر دیا کہ جو چاہے آئے ، یا کسی سے کہہ دیا کہ جس کو چاہو بلالاؤ، تو ایسی دعوت میں شرکت سنت یا واجب نہیں۔ (۱)

(۳) وہاں کوئی چیز ایذاء دینے والی نہ ہو، مثلاً کوئی اور شخص وہاں مدعو ہو جس سے تکلیف پہنچنے کا خدشہ ہو، یا وہاں اراذل یعنی فاسق وفاجر لوگ ہوں جن میں بیٹھنے میں ذلت معلوم ہوتی ہو، تو جانا سنت وواجب نہیں۔ (۲)

(۴) کوئی شرعی عذر لاحق ہو جس کی وجہ سے جماعت نماز ساقط ہو جاتی ہے، پس اگر ایسا کوئی عذر ہو، تو ولیمے میں شرکت لازم وضروری نہیں رہتی۔ (۳)

(۵) پہلے سے کوئی اور شخص دعوت دے چکا ہو، تو اس صورت میں بھی اس دوسرے ولیمے کا قبول کرنا اور اس میں جانا لازم نہیں ؛ بل کہ جس نے پہلے دعوت دی اس کی دعوت میں جانا چاہیے اور اگر دو شخص ایک ساتھ دعوت دینے آ جائیں، تو جس کا گھر قریب ہو اس کی دعوت قبول کرے۔

حدیث میں اس مسئلے کی صراحت ہے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

”إذا إجتمع الداعيان فأجب أقربهما باباً ،فإن أقربهما باباً أقربهما جواراً ، وإن سبق أحدهما فأجب الذي سبق“.

(اگر دو داعی جمع ہو جائیں، تو جس کا دروازہ قریب ہو اس کی دعوت قبول کر؛ کیوں کہ جس کا دروازہ قریب ہے وہ پڑوس میں بھی قریب ہے اور اگر ان میں سے ایک پہلے آیا، تو جو پہلے آیا اس کی قبول کر۔)(۴)

---

(۱) مغني المحتاج: ۳،فتح الوهاب: ۲/۱۰۴

(۲) مغني المحتاج: ۳/۲۵۰،فتح الوهاب: ۲/۱۰۴

(۳) مغني المحتاج: ۳/۲۴۹،فتح الوهاب: ۲/۱۰۵

(۴) سنن بیہقی: ۷/۲۷۵

شرکت ولیمہ کے شرائط

دعوتِ ولیمہ قبول کرنے اوراس میں شرکت کا حکم معلوم ہو گیا، اب یہ بھی دیکھنا چاہیے کہ علما نے دعوت میں شرکت کے جواز کے لیے چند شرائط بھی بیان فرمائے ہیں، اگر وہ پائے جائیں، تو جانا جائز ہو گا ورنہ نہیں۔

''مغنی المحتاج'' میں اس پر تفصیلی کلام کیا گیا ہے اور دیگر علما نے بھی اس پر سیر حاصل بحث کی ہے، ہم یہاں اس کا خلاصہ بیان کرتے ہیں۔

ولیمے میں مالداروں کی تخصیص نہ ہو

ایک شرط یہ ہے:

''ولیمے میں صرف مالداروں کو دعوت نہ دی گئی ہو، اگر صرف مالداروں کو دعوت دی گئی ہو، تو وہ ولیمہ بدترین ولیمہ ہے، جیسا کہ حدیث گزر گئی اور ایسے ولیمے میں شرکت سنت نہیں؛ بل کہ حضرت شیخ عبدالقادر الجیلانی رحمہ اللہ نے اس کو مکروہ لکھا ہے۔''(۱)

منکرات نہ ہوں

دوسری شرط یہ ہے:

''وہاں کوئی منکر و ناجائز بات نہ ہو، اگر کوئی منکر ہو، تو وہاں جانا جائز ہے یا نہیں؟ اس مسئلے میں تھوڑی سی تفصیل ہے، وہ یہ کہ اگر جانے سے پہلے ہی معلوم ہو جائے کہ وہاں منکرات ہیں، تو یہ دیکھے کہ اس میں جانے سے یہ منکر رک جائے گا، تب تو ضرور جانا چاہیے؛ تا کہ ایک منکر سے

---

(۱) مغنی المحتاج: ۳/۲۴۶، الانصاف للمرداوی: ۸/۳۲۱

روکنے کا فریضہ ادا ہو اور اگر اس میں جانے سے منکر کے رک جانے کا کوئی امکان نہیں ہے، تو وہاں جانا ہی نہیں چاہیے؛ بل کہ وہاں جانا ناجائز ہے اور اگر پہلے سے معلوم نہیں تھا، جانے کے بعد معلوم ہوا تو اولاً کوشش کرنا چاہیے کہ منکر کو روک دے اور ان لوگوں کو نہی عن المنکر کرے، اگر وہ منکر سے رک جائیں تو فبہا ورنہ واپس چلا آئے بہ شرطے کہ ان لوگوں کی طرف سے کوئی خدشہ و خوف نہ ہو۔ اگر خوف و خدشہ ہو تو دل دل میں منکر کی برائی رکھتے ہوئے صبر کرے۔ اور یہ بھی اس وقت ہے جبکہ یہ مدعو مقتدی لوگوں میں سے نہ ہو اور اگر وہ مقتدی ہو مثلاً عالم ہو، امام ہو، تو اس کو وہاں سے نکل جانا چاہیے۔"(۱)

علما کے لیے لمحۂ فکریہ

اس سے معلوم ہوا کہ مقتدی حضرات جیسے علما کرام و مفتیان عظام و ائمہ مساجد، مدارس کے مدرسین وغیرہ کو ایسے ولیمے کی مجالس میں شرکت نہ کرنا چاہیے جہاں منکرات ہوتے ہیں اور ان کے جانے سے بھی اس میں کوئی فرق نہیں آتا اور اگر جانے کے بعد معلوم ہو تو وہاں سے واپس چلے آنا چاہیے۔

بلکہ " الانصاف " میں مرداوی نے اور "کشف القناع" میں البھوتی نے لکھا ہے:

"اہل علم و فضل کے لیے دعوت میں جانے میں جلدی کرنا اور اس میں سہولت پسندی کا معاملہ کرنا مکروہ ہے؛ کیوں کہ اس میں ذلت و ہلکا پن ہے۔"(۲)

(۱) مغنی المحتاج: ۳/۲۴۷، ھدایة: ۴/۸۰، در مختار و شامي: ۶/۲۴۸

(۲) الانصاف: ۸/۳۲۱، کشف القناع: ۵/۱۶۷، الفروع: ۵/۲۲۷

ایک علمی نکتہ

اس مسئلے سے متعلق علامہ ابن القیم رحمہ اللہ نے ایک عمدہ نکتہ شیخ الاسلام ابن تیمیہ کے حوالے سے لکھا ہے:

"ونص الإمام على أنه إذا شهد الجنازة فرأى فيها منكراً لا يقدر على إزالته: إنه لا يرجع ،ونص على أنه دعي إلى وليمة عرس، فراى فيها منكراً لا يقدر على إزالته: إنه يرجع، فسئلتُ شيخنا عن الفرق، فقال: لأن الحق في الجنازة للميت فلا يترك حقه لما فعله الحي من المنكر، والحق في الوليمه لصاحب البيت، فإذا أتى فيها بالمنكر فقد أسقط حقه من الإجابة".

(امام احمد رحمہ اللہ نے تصریح کی ہے کہ اگر جنازہ میں حاضر ہوا اور وہاں کوئی منکر بات دیکھا جس کے ازالے کی طاقت نہ ہو، تو واپس نہ لوٹے اور انہوں نے یہ بھی تصریح کی ہے کہ دعوت ولیمہ دی گئی اور وہاں کوئی منکر دیکھا، جس کے ازالے کی قدرت نہ ہو، تو وہ واپس چلا آئے، میں نے ہمارے شیخ (ابن تیمیہ) سے ان دو مسئلوں کا فرق پوچھا، تو فرمایا کہ جنازے میں شرکت میت کا حق ہے، زندہ کے کسی منکر کو کرنے سے اس کا حق چھوڑا نہیں جائے گا اور ولیمے میں حق گھر والے (داعی) کا ہے، جب اس نے اس میں منکر کو اختیار کیا، تو اس نے خود ہی اپنا حق اجابت ساقط کر دیا)(۱)

---

(۱) إعلام الموقعين: ۲۰۹/۴

ولیمہ مال حرام سے نہ ہو

اور تیسری شرط یہ ہے:

''دعوت دینے والے کا مال حرام نہ ہو؛ کیوں کہ سب جانتے ہیں کہ اسلام میں مال حرام کی بہت زیادہ سخت مذمت وارد ہوئی ہے؛ لہٰذا جس کا مال حرام ہو اس کی دعوت میں نہ جانا چاہیے، جیسے کسی کا ناجائز کاروبار ہو، یا کوئی بینک کا ملازم ہو یا حرام پیشہ کرتا ہو وغیرہ، تو ایسے لوگوں کی دعوت میں جانا جائز نہیں ہے۔''

اور اگر کسی کا مال حرام وحلال دونوں طرح کا ہو مثلاً جائز کاروبار بھی کرتا ہو اور ناجائز بھی اور دونوں قسم کی آمدنیات اس کو وصول ہوتی ہوں، تو اس میں علما کے متعدد اقوال ہیں: ایک یہ ہے کہ اس کا کھانا مطلقاً حرام ہے؛ لہٰذا اس دعوت میں نہ جائے، امام احمد رحمہ اللہ سے جب پوچھا گیا کہ جو سودی معاملہ کرتا ہو اس کے یہاں کھایا جائے؟ تو فرمایا کہ نہیں اور ''الرعایۃ الکبری'' میں ہے کہ بلا ضرورت حرام سے مخلوط مال نہ کھائے، دوسرا قول یہ کہ اگر حرام مال ثلث (تہائی) سے زیادہ ہو، تو اس کا کھانا حرام ہے، تیسرا یہ کہ حرام اگر اکثر ہو، تو کھانا ناجائز ہے، چوتھا یہ کہ اس کی دعوت کا کھانا ہر صورت میں جائز ہے خواہ حرام کم ہو یا زیادہ۔ (۱)

داعی فاسق وفاجر نہ ہو

دعوت دینے والا فاسق وشریر ہو، تو اس میں جانا سنت وواجب نہیں؛ بل کہ منع ہے۔ ایک حدیث میں حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ سے روایت ہے:

---

(۱) فتح الوہاب: ۲/۱۰۴، الانصاف: ۸/۳۲۲، کشف القناع: ۵/۱۶۷

"نَهٰى رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ إِجَابَةِ طَعَامِ الْفَاسِقِيْنَ".

(کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فاسق لوگوں کے کھانے کی دعوت قبول کرنے سے منع فرمایا۔)(۱)

میں کہتا ہوں کہ:

"اس کو علامہ ہیثمی رحمہ اللہ نے "مجمع الزوائد" میں ذکر کیا اور فرمایا کہ اس میں ابو مروان الواسطي ہیں، ان کے حالات کس نے لکھے مجھے معلوم نہیں اور ابن حجر رحمہ اللہ نے فتح الباری میں اس کا ذکر کیا اور اس پر سکوت کیا ہے۔"(۲)

ولیمہ فخر و بڑائی کے لیے نہ ہو

اگر ولیمہ کی دعوت محض فخر و دکھاوے کے لیے کرتا ہو، تو اس میں جانا بھی منع ہے، ایک حدیث میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

" أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهٰى عَنْ طَعَامِ الْمُتَبَارِيَيْنِ أَنْ يُؤْكَلَ ".

(نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دوسرے پر فخر کرنے والے دو شخصوں کا کھانا کھانے سے منع فرمایا۔)(۳)

حاکم نے اس کو صحیح الاسناد قرار دیا ہے؛ لیکن بعض محدثین جیسے محی السنہ امام بغوی نے کہا:

---

(۱) معجم اوسط: ۱/۱۴۰، معجم کبیر: ۱۸/۱۶۸، شعب الایمان: ۵/۶۸

(۲) دیکھو: مجمع الزوائد: ۴/۵۴، فتح الباری: ۹/۲۵۰

(۳) ابو داؤد: ۳۲۶۲، مستدرک: ۴/۱۴۳

''یہ روایت عکرمه عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم مرسلاً آئی ہے اور یہی بات زیادہ صحیح ہے۔''(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ جو لوگ محض دکھاوے اور اپنی شان بان ظاہر کرنے کے لیے ولیمہ کی دعوتیں کرتے ہیں اس میں جانا بھی منع ہے اور اس کا علم اس طرح ہوگا کہ اسراف وفضولیات اور ناجائز امور اس میں شامل ہوں۔

علامہ شامی رحمہ اللہ '' البنایه'' کے حوالے سے فرماتے ہیں:

''وہ دعوت جس سے مقصود فخر وشان کا اظہار ہو یا اپنی تعریف مقصود ہو اس میں جانا مناسب نہیں، بالخصوص اہل علم کے لیے، کیوں کہ کہا گیا ہے کہ جس نے کسی کے پیالے میں ہاتھ ڈالا وہ اس کے سامنے ذلیل ہوگیا۔''(۲)

بلا دعوت جانا حرام

ولیمہ ہو یا کوئی اور دعوت اس میں طفیلی بن کر جانا یعنی بلا دعوت جانا جائز نہیں، حرام ہے؛ چناں چہ حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

'' مَنْ دَخَلَ مِنْ غَیْرِ دَعْوَةٍ دَخَلَ سَارِقاً وَخَرَجَ مُغِیْراً. ''

(جو بغیر دعوت کے داخل ہوا وہ چوری کرتا ہوا داخل ہوا اور لوٹتا ہوا باہر نکلا)(۳)

---

(۱) مشکوة المصابیح بتعلیقات الشیخ الالبانی: ۹۶۲/۲

(۲) شامی: ۶/ ۳۴۷

(۳) ابوداؤد: ۳۲۵۰، سنن بیهقی: ۲۶۵/۷، شعب الایمان: ۱۰۴/۷، مسند الشهاب للقضاعی: ۳۱۴/۱

نیز حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے بھی حدیث آئی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

" مَنْ دَخَلَ عَلٰى قَوْمٍ لِطَعَامٍ لَمْ يُدْعَ إِلَيْهِ فَأَكَلَ دَخَلَ فَاسِقاً وَ أَكَلَ مَا لا يَحِلُّ لَهُ. "

(جو شخص لوگوں کے پاس ایسے کھانے کے لیے داخل ہوا جس میں اس کو بلایا نہیں گیا اور وہاں کھانا کھایا، تو وہ فاسق ہو کر داخل ہوا اور ایسی چیز کھایا جو اس کے لیے حلال نہیں ہے)(۱)

پہلی حدیث کی سند میں ابان بن طارق ہے، جس کو مجہول راوی قرار دیا گیا ہے، نیز اس کی سند میں درست بن زیاد بھی ہے، جس کو محدثین نے ضعیف قرار دیا ہے، اس لیے یہ حدیث ضعیف ہے۔(۲)

میں کہتا ہوں کہ درست بن زیاد کی متابعت خالد بن حارث نے کی ہے جیسا کہ ابن الجوزی کی "العلل المتناهية" میں موجود ہے، پھر اوپر جو دوسری حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی ذکر کی گئی، یہ اس کی شاہد ہے، نیز امام بیہقی رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ حدیث حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہے، اس طرح اس کے دو شواہد موجود ہیں اور یہ دونوں بھی اگرچہ ضعیف ہیں؛ کیوں کہ بقول امام بیہقی ان دونوں کی سند میں یحیی بن خالد مجہول راوی ہے؛ لیکن یہ بات اصول حدیث میں مسلم ہے کہ اگر متعدد ضعیف حدیثیں ہوں، تو ایک دوسرے کو تقویت دیتی ہیں، اس طرح یہ متعدد حدیثیں سب مل ملا کر قابل احتجاج و لائق استدلال ہو جاتی ہیں۔

---

(۱) شعب الایمان: ۱۰۴/۷

(۲) العلل المتناهية: ۵۲۶/۲، الترغيب و الترهيب: ۱۰۴/۳

اس سے معلوم ہوا کہ بلا دعوت کھانا کھانا جائز نہیں، پھر اللہ کے نبی علیہ السلام کا طرزِ عمل بھی اسی پر دلالت کرتا ہے، ایک حدیث میں ہے کہ آپ کو پانچ صحابہ کے ساتھ ابوشعیب نامی صحابی نے دعوت دی، جب آپ تشریف لے جا رہے تھے، تو ایک شخص آپ کے ساتھ ہو گئے جن کو دعوت نہیں تھی، جب آپ ابوشعیب رضی اللہ عنہ کے دروازے پر پہنچے، تو ان سے فرمایا کہ تم نے پانچ کو دعوت دی تھی، ہمارے ساتھ یہ ایک شخص اور آ گیا ہے اگر تم اجازت دو، تو یہ آئے گا ورنہ لوٹ جائے گا، انہوں نے کہا کہ میں ان کو اجازت دیتا ہوں۔ (۱)

علما لکھتے ہیں:

''بلا دعوت ولیمہ وغیرہ میں جانا حرام ہے، ہاں اگر دو شخصوں میں ایسا تعلق و آپسی انس ہو کہ اس کے جانے سے دوسرے کو کوئی اعتراض نہ ہو، تو بلا دعوت بھی جانے کی گنجائش ہے۔'' (۲)

علامہ البجیرمی رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

''اگر کسی نے کسی عالم یا صوفی بزرگ کو دعوت دی اور وہ اپنے ساتھ ایک جماعت کو لے کر آئے، تو ان کا وہاں اس طرح آنا ناجائز ہے تاوقتیکہ مالک کی رضا معلوم نہ ہو۔'' (۳)

فائدہ

علامہ ابن حجر رحمہ اللہ وغیرہ نے ذکر کیا ہے:

(۱) بخاری: ۱۹۳۹، مسلم: ۳۷۹۷، ترمذی: ۱۸۱۰، احمد: ۱۴۷۳۰، سنن بیھقی: ۲۶۴/۷، شعب الایمان: ۱۰۴/۷

(۲) مغنی المحتاج: ۲۴۹/۳، اعانة الطالبین: ۳۶۹/۳، فتح الوھاب: ۱۰۴/۲

(۳) حاشیه البجیرمی: ۴۳۳/۳

”علامہ خطیب بغدادی رحمۃ اللہ نے ایک جزء میں طفیلیوں کے متعلق احادیث و آثار اور اخبار جمع کیے ہیں، اس میں بہت سے فوائد ہیں، ایک یہ بھی ہے کہ بلا دعوت شریک دعوت ہونے والے کو طفیلی اس لیے کہتے ہیں کہ طفیلی عبد اللہ بن غطفان کی اولاد میں سے ایک شخص کی طرف منسوب ہے جس کو طفیل کہا جاتا تھا اور کثرت کے ساتھ بغیر دعوت کے ولیموں میں شرکت کیا کرتا تھا، لہٰذا اس کو طفیل العرائس کا نام دے دیا گیا تھا، پھر ہر اس شخص کو طفیلی کہا جانے لگا جو اس سے متصف ہو۔“(۱)

ولیمے کے متعلق متفرق احکامات

یہاں بعض متفرق احکامات، جن کا ولیمہ یا مطلق دعوت سے تعلق ہے، لکھے جاتے ہیں:

(۱) کسی کے یہاں دعوت میں جائے، تو پیٹ بھر کر یا اپنی ضرورت کے بقدر کھانا کھائے، حد سے زائد کھانا جائز نہیں، ایک تو اس لیے کہ مالک کی طرف سے اس کی اجازت نہیں ہے، دوسرے اس لیے کہ اس سے طبیعت بگڑتی ہے۔(۲)

(۲) جب کوئی دعوت دے اور دعوت میں کھانا لا کر رکھ دے، تو یہ کھانے کی اجازت ہے، دوبارہ اجازت کا انتظار کرنے کی ضرورت نہیں، جب کہ اس شہر کا عرف یہی ہو؛ بل کہ دوبارہ انتظار خواہ مخواہ کا تکلف ہے۔(۳)

(۳) دعوت میں جو کھانا رکھا جاتا ہے، دعوتی اس کا مالک نہیں ہوتا؛ بل کہ اس کا مالک تو وہی صاحب مکان یعنی داعی ہے؛ اس لیے اس کی اجازت کے بغیر اس میں سے کسی کو

---

(۱) فتح الباری: ۹/۵۶۰، مغنی المحتاج: ۳/۲۴۹

(۲) حاشیۃ البجیرمی: ۳/۴۳۴، فتح الوھاب: ۲/۱۰۶

(۳) الانصاف: ۸/۳۳۹، منار السبیل: ۲/۱۸۷، کشف القناع: ۵/۱۷۲

کھانا اُٹھا کر دینا جائز نہیں، جیسے کسی غریب وفقیر کو یا کسی اور کو اس میں سے بلا اجازت نہیں دے سکتے، اسی طرح اس میں سے بلی وغیرہ کو بھی نہیں ڈالا جا سکتا؛ بل کہ ایسا کرنا حرام ہے، ہاں اگر یہ معلوم ہو کہ داعی اس سے راضی ہو جائے گا، تو پھر جائز ہے۔ (۱)

(۴) دعوت میں اپنے ساتھ دعوت میں شریک لوگوں کو کھانا ڈالنا جائز ہے، بہ شرطے کہ مالک اس سے راضی ہو اور یہ بات عرف پر مبنی ہے، جہاں ایسا عرف ہو کہ ضیافت میں مہمان ایک دوسرے کو ڈالتے ہیں، تو وہاں اس کی اجازت ہوگی، فقہ شافعی کی کتاب ''روضة الطالبين '' اور ''فتح الوهاب'' میں ہے کہ مہمان لوگ آپس میں ایک دوسرے کو کھانا ڈالیں تو جائز ہے؛ مگر یہ اس صورت میں ہے کہ کسی کے لیے کوئی خاص کھانا وہاں نہ ہو۔ (۲)

میں کہتا ہوں کہ اس کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے، جس میں حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک درزی لڑکے نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت کی، میں بھی آپ کے ساتھ گیا، اس نے ایک برتن میں ثرید پیش کیا جس میں کدو بھی تھا، میں نے دیکھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس پیالے سے کدو تلاش کر رہے ہیں، یہ دیکھ کر میں نے کدو تلاش کر کے آپ کے سامنے رکھ دیے اور میں خود بھی اس کے بعد سے کدو کو چاہنے لگا۔ (۳)

علامہ نووی رحمہ اللہ نے صحیح مسلم کے جو ابواب قائم کیے ہیں، ان میں اس حدیث پر انھوں نے یہ باب قائم کیا ہے:

---

(۱) الانصاف: ۸/۳۳۹، کشف القناع: ۵/۱۶۹

(۲) روضة الطالبين: ۷/۳۳۹، فتح الوهاب: ۲/۱۰۵

(۳) بخاری: ۱۵۵۰، مسلم: ۳۸۰۴، مسند ابو عوانه: ۵/۱۸۵

”وإيثار أهل المائدة بعضهم بعضاً وإن كانوا أضيافاً إذا لم يكره ذلك صاحب الطعام“.

(دستر خوان پر موجود لوگوں کا ایک دوسرے پر ایثار کا معاملہ کرنا اگرچہ کہ وہ مہمان ہو، جب کہ یہ بات کھانا کھلانے والے کو بری نہ لگے)

پھر اس کی شرح میں بھی اسی کی وضاحت کی ہے۔(۱)

اسی طرح علامہ ابن حجر رحمۃ اللہ نے اس حدیث کی تشریح میں اس سے مستنبط فوائد بیان کرتے ہوئے فرمایا:

”اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ مہمان ایک دوسرے کو سامنے رکھے کھانے میں سے ڈال سکتے ہیں۔“(۲)

(۵) جو چیز دعوت میں مقررہ عدد میں دی جاتی ہے، اس کو اس مقدار سے زیادہ لینا بھی ممنوع ہے مثلاً میٹھا ایک کٹوری کھایا جاتا ہے اور اتنا ہی دیا جاتا ہے، اس کا اس سے زیادہ بغیر مالک کی اجازت کے کھانا یا ایک دوسرے کو ڈالنا ممنوع ہوگا۔

فقط

محمد شعیب اللہ خان

---

(۱) شرح مسلم: ۱۸۰

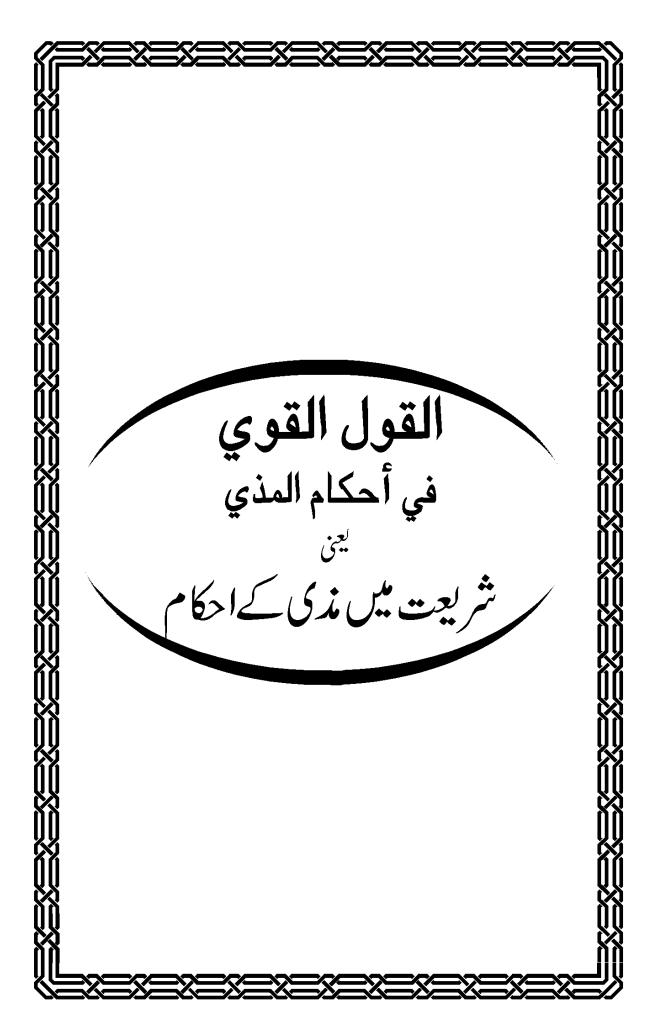
(۲) فتح الباری: ۵۲۶/۹

القول القوي

في أحكام المذي

یعنی

شریعت میں مذی کے احکام

بسم اللہ الرحمن الرحیم

القول القوي في أحكام المذي

یعنی شریعت میں مذی کے احکام

یہ بات واضح وآشکارا ہے کہ اسلام نے طہارت و پاکی کو آدھا ایمان قرار دیا ہے اوراس سلسلے میں تفصیلی احکام بیان فرمائے ہیں۔اسی سلسلے کے احکامات میں سے وہ احکام بھی ہیں جو''مذی'' کے متعلق وارد ہوئے ہیں، چوں کہ بہت سارے نوجوان اس بارے میں پوچھتے رہتے ہیں؛ لہٰذا اس کی ضرورت محسوس ہوئی کہ اس کے احکام مرتب کردیے جائیں، پھر چوں کہ بعض لوگ شرم کی وجہ سے پوچھنے میں تأمل کرتے ہیں؛ اس لئے بھی ضروری معلوم ہوا کہ ان مسائل کی وضاحت کی جائے؛ لہٰذا احادیث وفقہ کی روشنی میں اس کے متعلق بعض ضروری مسائل درج کیے جارہے ہیں اوراس کا نام ''القول القوي في أحكام المذي'' رکھا گیا۔ واللہ الموفق والمعین ۔

مذی کیا ہے؟

سب سے پہلے یہ جاننا چاہیے کہ مذی کی تعریف کیا ہے؟ اس سلسلے میں حضرات فقہائے کرام نے بحث کی ہے اور مختلف الفاظ میں اس کی تعریف لکھی ہے اوراس کا خلاصہ یہ ہے کہ مذی ایک رقیق وسیال مادہ ہے، جو سفیدی مائل ہوتا ہے اور بیوی یا باندی یا کسی عورت سے کھیلنے یا اس کو دیکھنے یا اس کا تصور کرنے کے وقت خارج ہوتی ہے۔

ھدایہ میں ہے:

"المذي رقيق يضرب إلى البياض ، يخرج عند ملاعبة الرجلِ أهلَه".

(مذی پتلی سفیدی مائل ہوتی ہے، جو بیوی سے کھیلنے کے وقت نکلتی ہے)(۱)

اور فتاوی "**الولوالجيه**" میں لکھا ہے:

"المذي ماء رقيق يضرب إلى البياض يخرج عند انتشار الآلة عند ملاعبة أهله"

(مذی پتلا سفیدی مائل پانی ہے، جو بیوی سے کھیلنے کے وقت، آلہ تناسل کے انتشار پر نکلتا ہے)(۲)

اور علامہ نووی رحمہ اللہ نے "**شرح مهذب**" میں لکھا ہے

"وأما المذي فهو ماء أبيض رقيق لزج يخرج عند شهوة لا بشهوة ولا دفق ولا يعقبه فتور."

(اور رہی مذی تو وہ ایک سفید، پتلا، لیس دار پانی ہے جو شہوت کے وقت نکلتا ہے؛ مگر شہوت اور دفق کے طریقے پر نہیں نکلتا اور نہ اس کے بعد عضو میں ڈھیلا پن آتا ہے)(۳)

اور علامہ ابن حجر رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

"هو ماء رقيقٌ لزِجٌ يخرج عند الملاعبة أو تذكّر الجماع أو إرادته"

---

(۱) الهداية : ۱/۳۳

(۲) الولوالجية : ۱/۵۱

(۳) المجموع شرح المهذب: ۲/۱۶۱

(وہ یعنی مذی ایک پتلا، لیس دار پانی ہے، جو بیوی سے کھیلنے یا جماع کا تصور کرنے یا ارادہ کرنے پر خارج ہوتا ہے۔)(۱)

ملا علی قاری رَحِمَہُ اللّٰہُ نے لکھا ہے:

"إنه ماء أرق من المني يخرج عند الملاعبة أو النظر"

(مذی منی سے زیادہ پتلی ہوتی ہے، جو بیوی سے کھیلنے یا اس کو دیکھنے کے وقت نکلتی ہے۔)(۲)

ان سارے اقوال سے قدر مشترک کے طور پر مذی کی تعریف یہ نکلتی ہے کہ مذی ایک لیس دار مادہ ہے، جو منی سے پتلا ہوتا ہے اور شہوت کے وقت نکلتا ہے، خواہ بوسہ لینے کی وجہ سے ہو یا ملاعبت یعنی کھیلنے کی وجہ سے ہو یا محض تصور و خیال کرنے سے ہو اور اس کے نکلنے کے بعد آلۂ تناسل میں ڈھیلا پن نہیں آتا۔

اور ان عبارات میں اکثر جگہ، جو بیوی کا ذکر ہے، یہ قید اتفاقی کے طور پر ہے کہ عموماً یہ باتیں بیوی ہی سے ہوتی ہیں اور ہونا بھی چاہیے؛ لیکن اگر غیر سے ہو تب بھی مسئلہ وہی ہے، البتہ غیر سے یہ امور حرام اور ناجائز ہیں اور زنا کے حکم میں ہیں۔

علامہ عبد الحی لکھنوی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے اسی لیے لکھا ہے:

" أقول: إن قيد خروجه عند الملاعبة في هذه التعريفات اتفاق فإنه لا ينحصر خروجه وقت الملاعبة." (۳)

منی اور مذی میں فرق

مذی کی جو تعریف اوپر بیان کی گئی، اس کی بنیاد پر منی میں اور اس میں فرق کرنا

(۱) فتح الباري: ۱/۳۷۹

(۲) مرقاة المفاتيح: ۲/۳۳۸

(۳) السعاية: ۱/۳۰۵

آسان ہے،علمانے لکھا ہے کہ ان دونوں میں تین طرح کا فرق ہے،علامہ نووی رحمہ اللہ نے "المجموع" اور "تحریر الفاظ التنبیه" میں، علامہ ابوعبد اللہ المغربی رحمہ اللہ نے "مواهب الجلیل" میں لکھا ہے کہ منی کے تین خواص ہیں جن سے منی کی پہچان ہوتی ہے اوران میں سے ایک بھی پائی جائے،تو یہ منی ہونے کے لیے کافی ہے:

(۱) ایک یہ کہ منی شہوت کے ساتھ نکلتی ہے اوراس کے نکلنے کے بعد عضو میں فتور وڈھیلا پن آجاتا ہے؛ مگر مذی کے نکلنے سے شہوت ختم نہیں ہوتی؛ بل کہ اور بڑھ جاتی ہے اور عضو میں فتور وڈھیلا پن نہیں آتا۔

(۲) دوسرا یہ کہ منی میں ایک قسم کی بو ہوتی ہے، جو کھجور کے شگوفے یا گوندھے ہوئے آٹے سے مشابہ ہوتی ہے۔

(۳) تیسرے یہ کہ منی دفق یعنی کود کر نکلتی ہے۔(۱)

کیا عورتوں کو بھی مذی نکلتی ہے؟

کیا عورتوں کو بھی مردوں کی طرح مذی نکلتی ہے؟ جواب یہ ہے کہ ہاں نکلتی ہے بلکہ بعض فقہا نے لکھا ہے کہ مردوں سے زیادہ عورتوں کو نکلتی ہے، علامہ ابن نجیم المصری رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

"وهو أغلب في النساء من الرجال"

(کہ یہ مذی نکلنا عورتوں میں مردوں سے زیادہ ہوتا ہے۔)(۲)

اورفقہ شافعی کی معروف کتاب "اعانة الطالبین" اوردوسری کتاب "حواشی

(۱) المجموع : ۲/۱۶۱، تحریر الفاظ التنبیه: ۱/۲۹،مواهب الجلیل: ۱/۳۱۷
(۲) البحر الرائق: ۱/۶۵

الشروانی‘‘ میں علامہ ابن الصلاح رحمۃ اللہ کے حوالے سے لکھا ہے:

’’ وهو أغلب في النساء منه في الرجال ،خصوصاً عند هيجانهن ‘‘

(یہ مذی عورتوں میں مردوں کی بنسبت زیادہ نکلتی ہے خصوصا ان کے ہیجان کے وقت۔)(۱)

اسی طرح علامہ نووی رحمۃ اللہ نے ’’شرح مھذب‘‘ میں اور شرح مسلم میں لکھا ہے، شرح مسلم کی عبارت یہ ہے:

’’ویکون ذلک للرجل والمرأة ،وهو في النساء أكثر منه في الرجال‘‘

(یہ مذی کا نکلنا مرد وعورت دونوں میں ہوتا ہے اور عورتوں میں یہ مردوں سے زیادہ ہے۔)(۲)

اس سے معلوم ہوا کہ مذی کا نکلنا صرف مردوں میں نہیں ہوتا؛ بل کہ عورتوں میں بھی ہوتا ہے اور مردوں سے بھی زیادہ ہوتا ہے اور بعض حضرات نے لکھا ہے کہ عورت سے نکلنے والے اس مادہ کو ’’قذی‘‘ کہتے ہیں۔(۳)

مذی کے بارے میں احادیث

اس کے بعد اس کا حکم معلوم کرنا ہے کہ مذی نکل آئے، تو اس سے ہم پر کیا احکام لاگو ہوتے ہیں، اس سے قبل کہ اس کی تفصیل کی جائے اس سلسلے کی احادیث نقل کرتا

(۱) اعانة الطالبین: ۱/۸۳،حواشي الشروانی: ۱/۲۹۷

(۲) شرح مسلم: ۱/۱۴۳،المجموع شرح المهذب: ۲/۱۶۱

(۳) البحر الرائق: ۱/۶۵،البنایة: ۱/،شامي: ۱/۱۶۵

ہوں جن سے اس کے احکام نکلتے ہیں۔

(۱) حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، انہوں نے فرمایا:

”کُنتُ رَجُلاً مَذّاءً ، فأَمَرْتُ رَجُلاً یَسْأَلُ النَّبِيَّ لِمَکَانِ ابْنَتِهِ ، فَسَأَلَ ، فَقَالَ: تَوَضَّأْ وَاغْسِلْ ذَکَرَکَ“.

(میں ایسا آدمی تھا کہ مجھے مذی زیادہ نکلتی تھی، پس میں نے ایک شخص کو حکم دیا کہ وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کرے (اور یہ میں نے اس لیے کیا کہ) حضور علیہ السلام کی بیٹی میرے پاس تھی، پس اس آدمی نے آپ سے سوال کیا تو آپ علیہ السلام نے فرمایا وضو کر اور اپنے پیشاب کے مقام کو دھو دے۔)(۱)

(۲) حضرت علی رضی اللہ عنہ ہی سے مروی ہے، انہوں نے فرمایا:

” کُنتُ رَجُلاً مَذّاءً ، فَکُنتُ أَسْتَحْیِيْ أَنْ أَسْأَلَ النَّبِيَّ صلی اللہ علیہ وسلم لِمَکَانِ ابْنَتِهِ، فَأَمَرْتُ الْمِقْدَادَ بْنَ الْأَسْوَدِ ، فَسَأَلَهُ فَقَالَ : یَغْسِلُ ذَکَرَهُ وَیَتَوَضَّأُ. “

(مجھے بہت مذی آتی تھی، مجھے اللہ کے رسول سے سوال کرنے شرم آئی؛ کیوں کہ آپ کی صاحبزادی میرے نکاح میں تھی، پس میں نے مقداد بن الاسود رضی اللہ عنہ کو حکم دیا (کہ وہ آپ سے مذی کے بارے میں پوچھیں) انھوں نے پوچھا، تو آپ نے فرمایا کہ ”اپنی شرم گاہ دھو لے اور وضو کر لے۔)(۲)

---

(۱) صحیح البخاري: ۱/۴۱، رقم حدیث: ۲۶۱

(۲) صحیح المسلم : ۱/۲۵، رقم :۴۵۶، واللفظ له، صحیح ابن خزیمه: ۱/۱۴، منتقی ابن الجارود: ۱/۱۴، مسند ابو عوانه: ۱/۲۲۹

(۳) حضرت علی رضی اللہ عنہ ہی نے فرمایا کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مذی کے بارے میں سوال کیا تو آپ نے ارشاد فرمایا:

" فِيهِ الْوُضُوءُ وَفِي الْمَنِيِّ الْغُسْلُ."

(اس میں وضو ہے اور منی میں غسل)(۱)

(۴) حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ فرمایا:

" كُنتُ رَجُلاً مَذَّاءً إِذَا أَمْذَيْتُ اغْتَسَلْتُ ، فَسَأَلْتُ النَّبِيَّ صلی اللہ علیہ وسلم ، قَالَ: فِيهِ الْوُضُوءُ"

(مجھے بہت زیادہ مذی آتی تھی، جب مجھے مذی نکلتی، تو میں غسل کیا کرتا، پس میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا، تو آپ نے فرمایا کہ اس میں وضو ہی ہے)(۲)

(۵) عائش بن انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے، کہا کہ میں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو منبر پر یہ کہتے سنا کہ

"كُنتُ رَجُلاً مَذَّاءً ، فَأَرَدْتُ أَنْ أَسْأَلَ النَّبِيَّ صلی اللہ علیہ وسلم فَاسْتَحْيَيْتُ مِنْهُ ؛ لِأَنَّ ابْنَتِهِ كَانَتْ تَحْتِي، فَأَمَرْتُ عَمَّاراً فَسَأَلَهُ ، فَقَالَ : يَكْفِي مِنْهُ الْوُضُوءُ"

(مجھے بہت زیادہ مذی آتی تھی، میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کرنے کا ارادہ کیا، پس مجھے اس لیے شرم آئی کہ آپ کی

---

(۱) طحاوی : ۱/۲۴، الاحادیث المختارة: ۲/۲۶۶، مسند البزار: ۲/۲۳۴، ابن ماجه: ۴۹۷، مسند احمد: ۶۶۲

(۲) طحاوی : ۱/۲۵، واللفظ له، ابن حبان: ۳/۳۹۱، الاحادیث المختارة: ۲/۵۴

صاحبزادی میرے تحت ہے، میں نے حضرت عمار کو حکم دیا، انہوں نے آپ سے پوچھا، آپ نے فرمایا کہ اس میں وضو کافی ہے)(۱)

(۶) حضرت سہل بن حنیف رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے مذی کے بارے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا تو آپ نے فرمایا:

"فِيْهِ الْوُضُوْءِ"

(کہ اس میں وضو ہے)۔(۲)

(۷) حضرت سہل بن حنیف رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

"كُنْتُ أَلْقِيْ مِنَ الْمَذِيِّ شِدَّة، وَكُنْتُ أُكْثِرُ فِيْهِ الاغْتِسَالَ، فَسَأَلْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم عَنْ ذٰلِکَ، فَقَالَ: إِنَّمَا يُجْزِئُکَ عَنْ ذٰلِکَ الْوُضُوْءُ، قُلْتُ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! فَکَيْفَ بِمَا يُصِيْبُ ثَوْبِيْ مِنْهُ، قَالَ: يَکْفِيْهِ بِأَنْ تَأْخُذَ کَفًّا مِّنْ مَّاءٍ، فَتَنْضَحَ بِهَا مِنْ ثَوْبِکَ حَيْثُ تَرٰى أَنَّهُ أَصَابَهُ." (۳)

(میں مذی کی وجہ سے بڑی پریشانی و مصیبت میں تھا اور اکثر میں اس سے غسل کرتا تھا، پھر میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا، تو آپ نے فرمایا کہ تجھے اس کے لیے صرف وضو کافی ہے، میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! کپڑے کو جو مذی لگ جائے، تو کیسے کیا جائے؟ فرمایا کہ یہ کافی ہے کہ ایک چلو پانی لے کر تیرے

(۱) مسند حمیدی: ۱/۲۳، طحاوي: ۱/۲۵

(۲) طحاوي: ۱/۲۵

(۳) ابو داود: ۱/۲۸، حدیث رقم: ۱۸۰، واللفظ له، ترمذي: ۱۰۷، احمد: ۱۴۵۰۶، دارمي: ۷۱۷، صحیح ابن خزیمه: ۱/۱۴۸، صحیح ابن حبان: ۳/۳۸۶، سنن بیهقي: ۲/۴۱۰

کپڑے میں جہاں وہ مذی لگی ہے اس پر چھڑک لے۔)

(۸) حضرت عبداللہ بن سعد الانصاری رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ:

" سَأَلْتُ النَّبِيّ صلی اللہ علیہ وسلم عَمَّا يُوْجِبُ الْغُسْلَ، وَعَنِ الْمَاءِ يَكُوْنُ بَعْدَ الْمَاءِ؟ فَقَالَ: ذٰلِكَ الْمَذِيُّ ، وَ كُلُّ فَحْلٍ يَمْذِيُ،فَتَغْسِلُ مِنْ ذٰلِكَ فَرْجَكَ وَأُنْثَيَيْكَ وَتَوَضَّأُ وَضُوْئَكَ لِلصَّلٰوةِ. (۱)

(میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ کن چیزوں سے غسل واجب ہوتا ہے اور یہ کہ پانی (پیشاب) کے بعد جو پانی آئے اس کا کیا حکم ہے؟ آپ نے فرمایا کہ وہ مذی ہے اور ہر مرد کو مذی نکلتی ہے، پس تو اپنی شرم گاہ اور خصیتین کو دھولے اور جس طرح نماز کا وضو ہوتا ہے اسی طرح وضو کرلے۔)

(۹) طبرانی نے اپنی "المعجم الکبیر" میں روایت کیا کہ حضرت معقل بن یسار رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ مذی کی وجہ سے بڑی پریشانی اٹھاتے تھے، انھوں ایک شخص کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں بھیجا کہ اس کے بارے میں سوال کریں، چناں چہ آپ سے اس نے سوال کیا، تو آپ نے فرمایا کہ ہر مرد کو مذی آتی ہے، پس اس کو پانی سے دھودے اور وضو کر کے نماز پڑھ لے۔ (۲)

(۱۰) حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

---

(۱) ابو داؤد: ۱/ ۲۸، منتقی ابن الجارود: ۱/ ۱۵، الاحادیث المختارۃ: ۹/ ۴۲۱

(۲) طبرانی: ۲۰/ ۲۱۹

''مَنْ أَصَابَهُ قَيْءٌ أَوْ رُعَافٌ أَوْ قَلْسٌ أَوْمَذِيٌّ فَلْيَنْصَرِفْ فَلْيَتَوَضَّأْ، ثُمَّ لِيَبْنِ عَلٰى صَلٰوتِهِ وَهُوَ فِيْ ذٰلِكَ لَا يَتَكَلَّمُ''

(جس کو قے ہو جائے یا نکسیر پھوٹے یا مذی نکل آئے، تو اس کو چاہیے کہ نماز سے واپس جائے اور وضو کرے، پھر نماز کو مکمل کر لے جب کہ اس نے اس درمیان بات چیت نہ کی ہو۔)(۱)

(۱۱) حضرت مقداد بن الاسود رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس مرد کے بارے میں پوچھا جو اپنی بیوی کے قریب ہوا اور اس کو مذی نکل آئی، تو فرمایا:

''إِذَا وَجَدَ أَحَدُكُمْ شَيْئاً مِّنْ ذٰلِكَ فَلْيَنْضَحْ فَرْجَهُ ، قَالَ :يَعْنِيْ يَغْسِلُهُ وَ يَتَوَضَّأُ ''

(جب تم میں سے کوئی اس مذی میں سے کچھ پائے، تو وہ اپنی شرمگاہ پر پانی کا چھڑکاؤ کرے، حضرت مقداد کہتے ہیں کہ مراد آپ کی یہ ہے کہ اس کو دھودے اور وضو کر لے)(۲)

(۱۲) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ہم نے حضرت مقداد بن الاسود رضی اللہ عنہ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں بھیجا، انہوں نے آپ سے مذی کے بارے میں، جو انسان سے نکلتی ہے سوال کیا، آپ نے فرمایا:

''تَوَضَّأْ وَانْضَحْ فَرْجَكَ''

---

(۱) ابن ماجه : ۱/۸۸، رقم : ۱۲۱۱، مسند دیلمی: ۳/۶۰۱

(۲) منتقی ابن الجارود: ۱/۱۴

(وضو کر اور اپنی شرمگاہ پر پانی چھڑک۔)(۱)

یہ چند حدیثیں ہیں جن میں مذی سے متعلق احکام وارد ہوئے ہیں، اگر چہ احادیث اور بھی ہیں؛ مگر یہ چند کافی ہیں، اب میں ان سے جو امور مستنبط ہوتے ہیں وہ فقہا کے کلام کی روشنی میں پیش کرتا ہوں۔

مذی نجس و ناپاک ہے

ان احادیث سے جمہور علما نے یہ استدلال کیا ہے کہ مذی نجس و ناپاک ہے؛ کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مذی کو دھونے اور پاک کرنے کا حکم دیا ہے اور ظاہر ہے کہ دھونے کا حکم اسی لیے ہوگا کہ وہ ناپاک و نجس ہے۔

علامہ ابن دقیق العید رحمہ اللہ نے " **شرح عمدۃ الاحکام** " میں حدیث علی رضی اللہ عنہ کے ذکر کے بعد اس کے فوائد پر کلام کرتے ہوئے فرمایا کہ چوتھا فائدہ یہ ہے کہ مذی نجس و ناپاک ہے؛ کیوں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی وجہ سے شرمگاہ کو دھونے کا حکم دیا۔(۲)

علامہ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ اور علامہ امیر صنعانی رحمہ اللہ نے فرمایا:

"واستُدِلَّ به على رضي الله عنه نَجاسَةِ المَذِي وهو ظاهر"

(یعنی حضرت علی رضی اللہ عنہ کی اس حدیث سے اس بات پر استدلال کیا گیا ہے کہ مذی نجس ہے اور یہ بات ظاہر ہے۔)(۳)

علامہ نووی رحمہ اللہ نے فرمایا:

---

(۱) صحیح ابن خزیمه: ۱/۱۵،مسند ابو عوانه: ۱/۲۲۹،سنن کبری للبیهقی: ۱/۱۱۵

(۲) شرح عمدة الاحکام: ۱/۷۵

(۳) فتح الباري: ۱/۳۸۱،سبل السلام: ۱/۶۵

"أجمعت الأمة على أن المذي والودي نجس"

(کہ امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ مذی اور ودی نجس ہیں)(۱)

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے کہا:

"واتفق العلماء على أن المذي نجس، ولم يخالف في ذلک إلا بعض الإمامية"

(علما کا اس پر اتفاق ہے کہ مذی نجس ہے، اس میں سوائے بعض شیعہ امامیہ کے کوئی مخالف نہیں ہے۔)(۲)

یہی بات حضرت اقدس مولانا خلیل احمد محدث سہارنپوری رحمہ اللہ نے "شرح ابو داؤد" میں فرماتے ہے:

"علما نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ مذی نجس ہے۔" (۳)

اور جو مذی کے پاک ہونے کے قائل ہیں ان میں ایک تو بعض وہ علما ہیں، جو مذی کو منی ہی کا ایک جزء مانتے ہیں، چناں چہ علامہ ابن عقیل حنبلی رحمہ اللہ نے بعض علما، جو مذی کو منی کے اجزاء سے قرار دیتے ہیں، ان کے قول پر تخریج کر کے یہ قول بیان کیا ہے کہ مذی بھی ان کے قول پر پاک ہے؛ مگر اس پر علما نے رد کیا ہے؛ کیوں کہ مذی اگر منی کے اجزاء سے ہوتی، تو اس سے غسل واجب ہوتا، حال آں کہ اس سے غسل واجب نہیں ہوتا۔ (۴)

اور دوسرے شیعہ امامیہ میں سے بعض لوگ ہیں جیسا کہ شوکانی رحمہ اللہ نے

(۱) المجموع: ۲/۵۱۰

(۲) نیل الاوطار: ۱/۶۴

(۳) بذل المجهود: ۱/۱۳۱

(۴) فتح الباري: ۱/۳۸۱

بیان کیا ہے اور ان کی دلیل یہ ہے کہ بعض احادیث میں مذی کے صاف کرنے کے لیے پانی کا چھڑکاؤ کرنے کے لیے فرمایا گیا ہے، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مذی پاک ہے؛ کیوں کہ صرف چھڑکاؤ سے تو کوئی چیز صاف نہیں ہوتی ، جب اللہ کے رسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم نے پانی سے اس کو دھونے کا حکم نہیں دیا؛ بل کہ چھڑکاؤ کو کافی قرار دیا،تو معلوم ہوا کہ یہ پاک ہے۔

علامہ شوکانی رَحِمَهُ اللهُ نے ان کی اس دلیل کا ذکر کرنے کے بعد اس کا رد اس طرح فرمایا کہ اس سے ان پر لازم آتا ہے کہ وہ پاخانہ کو بھی پاک قرار دیں؛ کیوں کہ اللہ کے رسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم نے جوتے میں پاخانہ لگ جانے پر اس کو صرف پونچھ دینے کے لیے فرمایا ہے اور صرف پونچھ دینے سے گندگی زائل نہیں ہوتی ،تو پاخانہ بھی پاک ہوا اور یہ بات باطل ہے۔(۱)

پھر مذی نجاستِ غلیظہ ہے یا نجاست خفیفہ؟ اس بارے میں علما نے تصریح کی ہے کہ یہ نجاست غلیظہ ہے، چناں چہ فقہ حنفی کی کتاب فتاوی عالمگیری میں اور ابن دقیق العید کی شرح " عمدة الاحكام" میں اس کی تصریح موجود ہے۔(۲)

مذی سے وضو واجب ہے غسل نہیں

احادیث مذکورہ سے ایک مسئلہ صراحت کے ساتھ یہ معلوم ہوا کہ مذی کے نکلنے سے غسل واجب نہیں ہوتا، البتہ وضو واجب ہوتا ہے، یعنی وضو ہو تو وضو ٹوٹ جاتا ہے اور نماز کے لیے دوبارہ وضو کرنا پڑتا ہے، حضرت ابن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُ نے فرمایا کہ مذی اور ودی میں شرمگاہ کو دھویا جائے اور وضو کیا جائے۔(۳)

(۱) نيل الاوطار: ۱/۶۴

(۲) عالمگیری: ۱/۴۶، شرح عمدة الاحكام: ۱/۷۶

(۳) طحاوی: ۱/۲۵

علامہ ابن عبدالبر المالکی رحمۃ اللہ نے کہا:

”وهو موضع إجماع لاخلاف بين المسلمين في إيجاب الوضوء منه وإيجاب غسله لنجاسته“

(یہ مذی کا مسئلہ ایک اجماعی موقعہ ہے، اس میں اہل اسلام کے درمیان کوئی اختلاف نہیں کہ اس کی وجہ سے وضو واجب ہے اور اس کے نجس ہونے کی وجہ سے اس کا دھونا بھی واجب ہے۔)(۱)

علامہ ابن حجر رحمۃ اللہ نے لکھا ہے کہ:

”وقد استُدِلَّ بقوله صلی اللہ علیہ وسلم ”توضأ“ على أن الغُسل لا يجب بخروج المذي وصرح بذلک في رواية لأبي داؤد وغيره وهو إجماع“

(رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد ”تَوَضَّأْ“ سے استدلال کیا گیا ہے کہ مذی نکلنے سے غسل واجب نہیں اور ”ابو داؤد“ وغیرہ کی ایک روایت میں اس کی تصریح بھی کی گئی ہے اور یہ اجماعی مسئلہ ہے)(۲)

نیز علامہ الجزری رحمۃ اللہ نے لکھا ہے کہ اس مسئلے پر تمام علما اور ائمہ کا اتفاق ہے۔(۳)

مذی بدن پر لگ جائے تو؟

ان احادیث میں یہ بھی واضح ہے کہ بدن پر مذی لگ جائے، تو اس کو یوں ہی

---

(۱) التمهيد: ۲۱/ ۲۰۷

(۲) فتح الباري: ۱/ ۳۸۰

(۳) الفقه على المذاهب الاربعه: ۱/ ۷۸

چھوڑ دینا درست نہیں ؛ بل کہ اس کو صاف کرنا چاہیے ، چناں چہ متعدد احادیث میں اوپر گزرا کہ آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے مذی نکلنے پر شرمگاہ کو دھونے کا حکم دیا اور حدیث نمبر سات میں کپڑے پر پانی چھڑکنے کا امر فرمایا ہے، جس سے اتنی بات تو واضح ہے کہ اس کو یوں ہی چھوڑ دینا درست نہیں ، البتہ علما نے اس میں اختلاف کیا ہے کہ بدن پر مذی لگ جائے ، تو اس کو دھونا ضروری ہے یا صرف پانی چھڑک دینا کافی ہے؟

یہ اختلاف اصل میں احادیث میں وارد بعض الفاظ کی بنا پر پیدا ہوا ہے، چناں چہ مذکورہ احادیث میں سے گیارھویں اور بارھویں حدیث میں **"وانضح فرجک"** (اپنی شرمگاہ پر پانی چھڑک لے) کا حکم ہے۔

ان احادیث سے علامہ شوکانی نے استدلال کرتے ہوے کہا ہے کہ صرف پانی چھڑک دینا کافی ہے، پانی سے دھونے کی ضرورت نہیں ، وہ کہتے ہیں کہ جب اس کو دھونے کا بھی حکم آیا ہے اور پانی چھڑکنے کا بھی تو شدت کو اختیار کرنا کوئی متعین بات نہیں ہے؛ بل کہ تخفیف مقاصد شریعت میں سے ہے؛ لہٰذا پانی کا چھڑک دینا بھی کافی ہوگا۔(۱)

مگر جمہور علما و ائمہ کا قول و مذہب یہ ہے کہ بدن کو مذی سے پاک کرنے کے لئے دھونا ضروری ہے، پانی کا چھڑکاؤ کافی نہیں ۔ علامہ ابن دقیق العید رَحِمَہُ اللّٰہُ "شرح عمدة الاحکام" میں فرماتے ہیں :

" وانضح فرجک" یراد به الغسل هنا ، لأنه المأمور به فمبینًافي الروایة الأخری،ولأن غسل النجاسة الغلیظة لا بد منه ،ولا یکتفي فیه بالرش الذي هو دون الغسل "

(اپنی شرمگاہ پر پانی چھڑک لو، سے یہاں مراد دھونا ہے، اس لیے

---

(۱) خلاصه از نیل الاوطار: ۱/۶۳

کہ دوسری روایت میں واضح طور پر اسی کا حکم دیا گیا ہے اور اس لیے بھی کہ نجاست غلیظہ کا دھونا ضروری ہے اس میں صرف پانی چھڑکنا کافی نہیں، جو کہ دھونے سے کم درجہ کی بات ہے۔)(۱)

اسی طرح علامہ ابن عبدالبر رَحِمَہُ اللہُ نے اور امام نووی رَحِمَہُ اللہُ نے بھی واضح کیا ہے کہ یہاں مراد دھونا ہے نہ کہ صرف پانی کا چھڑکاؤ؛ کیوں کہ لغت میں نضح کے ایک معنے غسل کے بھی آتے ہیں؛ لہٰذا جب بعض احادیث میں شرمگاہ کو دھونے کا حکم دیا گیا ہے، تو اس لفظ ''نضح'' کو بھی اسی پر محمول کیا جانا چاہیے۔(۲)

رہا یہ کہ حدیث میں پانی چھڑکنے کا حکم دیا گیا ہے، تو اس کا جواب علامہ نووی رَحِمَہُ اللہُ نے ''شرح مسلم'' میں دیا ہے کہ چوں کہ دوسری احادیث میں دھونے کا حکم ہے؛ لہٰذا چھڑکنے سے مراد بھی دھونا ہی ہے۔(۳)

لہٰذا ''نضح ''اور اس کے مثل، جو الفاظ وارد ہوئے ہیں وہ بھی دھونے پر محمول کئے جائیں گے، تا کہ تطبیق ہو جائے۔ الغرض بدن اور کپڑے مذی سے ملوث ہو جائیں تو دھو لینا چاہیے۔

مذی سے شرمگاہ کا دھونا

اگر کسی کو مذی نکلے تو صرف وہ جگہ دھو لینا کافی ہے جہاں مذی لگی ہے یا شرمگاہ اور اس کے ساتھ خصیتین کا دھونا ضروری ہے؟ اس بارے میں ائمہ کا اختلاف ہے، بعض حضرات کا مذہب یہ ہے کہ پورے پیشاب کے مقام اور خصیتین کو دھونا ضروری ہے؛

---

(۱) شرح عمدۃ الاحکام: ۱/۷۶

(۲) التمهيد : ۲۱/۲۰۳، شرح مسلم: ۱/۱۴۳، بذل المجهود: ۱/۱۳۱

(۳) شرح مسلم: ۱/۱۴۳

کیوں کہ اوپر کی بعض احادیث میں اس کا حکم دیا گیا ہے، چنانچہ حدیث نمبر ۸ میں ہے:

”فَتَغسِلُ مِنْ ذٰلِکَ فَرْجَکَ وَأُنْثَیَیْکَ“

(تو اپنی شرم گاہ اور خصیتین کو دھو لے۔)

اور امام طحاوی رحمہ اللہ نے حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت عمار رضی اللہ عنہ کو حکم دیا کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مذی کے بارے میں سوال کریں، (جب انہوں نے پوچھا تو) آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

”یَغْسِلُ مَذَاکِیْرَهُ وَ یَتَوَضَّأُ“

(وہ اپنی پیشاب گاہ کو دھوئے اور وضو کرے۔)(۱)

امام اوزاعی رحمہ اللہ، بعض حنابلہ اور بعض مالکیہ کا یہی مذہب ہے؛ مگر یہاں بھی جمہور علماو ائمہ کا مذہب یہ ہے کہ صرف اس جگہ کا دھو لینا کافی ہے جہاں مذی لگی ہے۔

وجہ یہ ہے کہ اصل میں مذی کو صاف کرنا مقصود ہے؛ لہٰذا یہ ضروری ہے کہ جہاں مذی لگی ہو وہاں دھونے سے وہ صاف ہو جائے، اگر پورے عضو پر اور خصیتین پر مذی لگی ہو، تو اس پورے حصے کو دھونا چاہیے، ورنہ جہاں لگی ہے صرف اتنا ہی حصہ دھونا کافی ہے۔

علامہ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے فرمایا:

”وَاسْتَدَلَّ به بعض المالكية والحنابلة على إيجاب استيعابه عملاً بالحقيقة لكن الجمهور نظروا إلى المعنى فإن الموجب لغسله إنما هو خروج الخارج، فلا تجب

---

(۱) شرح معاني الآثار: ۱/۴۵

المجاوزة محله ويؤيده ما عند الإسماعيلي في رواية: ”فقال :توضأ واغسله“ فأعاد الضمير على المذي“

(بعض حنابلہ اور مالکیہ نے اس ”**وغسل ذكرک**“ سے اس کی حقیقت پر عمل کرتے ہوئے پورا عضو دھونے کے وجوب پر استدلال کیا ہے؛ لیکن جمہور نے معنی ومقصد کی طرف نظر کی ہے ؛ کیوں کہ دھونے کا موجب وسبب مذی کا نکلنا ہے، پس اس کے محل وموقعہ سے تجاوز کرنا ضروری نہ ہوگا اور اس کی تائید اسماعیلی کی ایک روایت سے ہوتی ہے، جس میں فرمایا گیا کہ” وضو کرا اور اس (مذی) کو دھو دے“ کیوں کہ یہاں ضمیر مذی کی طرف لوٹائی گئی ہے۔)(۱)

اسی طرح علامہ ابن دقیق العید رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

” اختلفوا هل يغسل منه الذكر كله أو محل النجاسة فقط، فالجمهور على أنه يقتصر على محل النجاسة، وعند طائفة من المالكية الذكر كله تمسكاً بظاهر قوله: ”يغسل ذكره“، اسم الذكر حقيقةً في العضو كله .... وإنما عدل الجمهور عن استعمال الحقيقة في الذكر كله نظراً منهم إلى المعنى، فإن الموجب للغسل إنما هو خروج الخارج ، وذلک يقتضي الاقتصار على محله“. (۲)

---

(۱) فتح الباري : ۳۸۰/۱

(۲) شرح عمدة الاحكام: ۷۵-۷۶

غرض یہ کہ جمہور علما وائمہ کے نزدیک مذی نکلنے پر پورے مقام کا دھونا ضروری نہیں ؛ بل کہ جہاں جہاں مذی لگی ہو اس کو دھو دینا جمہور کے مذہب میں کافی ہے۔

مذی کپڑے پر لگ جائے تو ؟

مذی کپڑے پر لگ جائے تو کیا حکم ہے؟ اس کے بارے میں بھی اختلاف کیا گیا ہے، بعض اہل ظاہر اس طرف گئے ہیں کہ کپڑے پر پانی چھڑک دینا کافی ہے، ان لوگوں کی دلیل اوپر پیش کردہ ساتویں نمبر کی حدیث ہے، جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی سوال کا جواب یہ دیا ہے:

"یَکْفِیهِ بِأَنْ تَأْخُذَ كَفّاً مِّنْ مَّاءٍ ، فَتَنْضَحَ بِهَا مِنْ ثَوْبِکَ حَیْثُ تَرٰی أَنَّهٗ أَصَابَهٗ"

(یہ کافی ہے کہ ایک چلو پانی لیکر تیرے کپڑے میں جہاں وہ مذی لگی ہے اس پر چھڑک لے۔)

مگر اس مسئلے میں بھی جمہور کا یہی مسلک ہے کہ کپڑے کو دھونا ضروری ہے، پانی چھڑک دینا کافی نہیں، علامہ ابن قدامہ، علامہ ابن عبد البر رحمہما اللہ وغیرہ نے امام شافعی و امام اسحاق بن راہویہ، نیز امام احمد بن حنبل و امام مالک رحمہم اللہ کا یہی مذہب بتایا ہے۔

علامہ ابن قدامہ حنبلی رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ جن حضرات نے مذی والے کپڑے کو دھونے کا حکم دیا ہے ان میں حضرت عمر و حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما بھی ہیں اور یہی امام شافعی و اسحاق و ابوثور رحمہم اللہ اور بے شمار علما کا مسلک ہے۔(۱)

اور ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ نضح کا لفظ غسل (یعنی دھونے) کے معنے میں

(۱) المغنی: ۱/۴۱۳

آتا ہے جیسا کہ اوپر بھی گزرا اور مذی کے سلسلے میں آئی ہوئی احادیث میں ذکر کو دھونے کا حکم آیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جب ذکر کا دھونا ضروری ہے تو مذی لگ جانے پر کپڑے کا دھونا بھی ضروری ہے۔(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ کپڑے پر مذی لگ جانے پر اس کو صرف پانی چھڑک دینا کافی نہیں ہے۔

پھر اس میں بحث ہے کہ کپڑے پر مذی لگ جانے سے کس قدر معاف ہے؟ بعض نے کہا ہے کہ معاف نہیں ؛ کیوں کہ اس سے بچنا ممکن ہے اور بعض نے کہا کہ تھوڑی معاف ہے ؛ کیوں کہ اس سے بچنا ممکن نہیں ؛ کیوں کہ جوانوں کو اس میں ابتلاء پیش آتا رہتا ہے۔(۲)

مذی کو صاف کرنے کیلئے کیا پانی ضروری ہے؟

اس سلسلے میں ایک مسئلہ علما کے مابین یہ زیر بحث آیا ہے کہ مذی کو صاف کرنے کے لیے کیا پانی ہی کا استعمال ضروری و متعین ہے، یا دیگر نجاستوں کی طرح اس کو زائل کرنے کے لیے کوئی بھی پاک چیز کافی ہے؟ ابن دقیق العید رَحمہُ اللہُ نے کہا ہے کہ مذی کو زائل کرنے اور دھونے کے لیے پانی ہی ضروری و متعین ہے؛ کیوں کہ غسل (دھونا) کا لفظ پانی سے دھونے ہی کے لیے استعمال ہوتا ہے۔(۳)

علامہ ابن حجر رَحمہُ اللہُ فرماتے ہیں ابن دقیق العید رَحمہُ اللہُ نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ اس (کے صاف کرنے) کے لیے پانی ہی متعین ہے نہ کہ پتھر وغیرہ؛

---

(۱) المغني: ۱/۴۱۳، التمهيد: ۲۱/ ۲۰۷

(۲) دیکھو:الكافي: ۱/۹۲، شرح العمدة لابن تيميه: ۱/۱۰۴

(۳) شرح عمدة الاحكام

کیوں کہ اس کا ظاہر دھونے کو متعین کرتا ہے اور متعین چیز پر عمل اس کے بغیر نہیں ہو سکتا۔(۱)

علامہ نووی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اس (حدیث علی) سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ پتھر وغیرہ سے استنجاء ان نجاستوں میں جائز ہے، جو عادتاً ہوتی ہیں، جیسے پیشاب ، پاخانہ؛ لیکن جو نجاستیں نادر الوقوع ہیں، جیسے خون اور مذی وغیرہ، ان میں پانی ہی ضروری ہے اور یہ ہمارے مذہب (شافعی مذہب) میں اصح القولین ہے۔(۲)

مگر خود علامہ نووی رحمہ اللہ نے اپنی دیگر کتابوں میں پیشاب پر قیاس کرتے ہوئے پانی کے علاوہ دوسری چیزوں سے مذی کو پاک کرنے کی اجازت دی ہے۔(۳)

احناف اور جمہور علما کا بھی یہی قول ہے کہ پانی ضروری نہیں، اگر کسی اور پاک چیز سے اس کو زائل کیا جا سکتا ہے، تو اس کی اجازت ہے۔ رہا حدیث میں پانی کا یا غسل کا ذکر، تو وہ اس لیے ہے کہ عام طور پر پانی سے ہی نجاستوں کو دھویا جاتا ہے، تو یہ غالب صورت کا بیان ہے۔

سوتے ہوئے مذی نکلے تو؟

اوپر جو مسئلہ مذی سے متعلق گزرا کہ اس سے غسل واجب نہیں؛ بل کہ صرف وضو کافی ہے، اس کا تعلق اس صورت سے ہے، جب کہ جاگتے ہوئے مذی نکل آئے، لیکن سوتے ہوئے مذی نکلے تو اس کا کیا حکم ہے؟ اس سلسلے میں ایک حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے:

" سُئِلَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الرَّجُلِ يَرٰى فِيْ

---

(۱) فتح الباري: ۱/۳۸۰

(۲) شرح مسلم: ۱/۱۴۳

(۳) شرح مسلم: ۱/۱۴۳

الْمَنَامِ الْبَلَلَ وَلَا يَذْكُرُ احْتِلَاماً، قَالَ: يَغْتَسِلُ، وَإِنْ رَأَى أَنَّهُ احْتَلَمَ وَلَمْ يَرَ بَلَلاً فَلاَ غُسْلَ عَلَيْهِ‘‘

(آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس شخص کے بارے میں پوچھا گیا جو نیند میں (کپڑوں یا بدن پر) تری دیکھتا ہے؛ لیکن احتلام کا ہونا اس کو یاد نہیں؟ آپ نے فرمایا کہ اس کو غسل کرنا چاہئے اور اگر اس کو احتلام ہونا یاد ہو؛ لیکن تری نہ دیکھے، تو اس پر غسل نہیں ہے۔)(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ اگر کسی کو سوکر اٹھنے کے بعد بدن یا کپڑوں پر تری معلوم ہو، تو احتلام یاد ہونے کی صورت میں اس پر غسل واجب ہوگا اور اگر احتلام یاد نہ ہو تو غسل واجب نہیں ؛ لیکن چوں کہ یہ تری مذی بھی ہوسکتی ہے اور منی بھی اور ودی بھی ؛ لہٰذا اس مسئلے کی متعدد صورتیں ہیں، فقہاء کرام نے ان کو لکھا ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ اس مسئلہ کی کل چودہ صورتیں بنتی ہیں۔

علامہ ابن عابدین الشامی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

’’ اعلم أن هذه المسئلة على أربعة عشر وجهاً لأنه إما يعلم أنه مني أو مذى أو ودي ، أو شک في الأوليين أو في الطرفين أو في الأخيرين أو في الثلاثة ، وعلى كُلّ إما أن يَتَذكَّر احتلاماً أو لا ، فيَجِبُ الغُسل اتفاقاً في سَبع صُوَر منها، وهي : ما إذا عَلِمَ أنه مذي أو شکّ في الأوليين أو في الطرفين أو في الأخيرين أو في الثلاثة مع تَذَكُّر الاحتلام فيها أو عَلِمَ أنه مني مطلقاً ، ولا يجب

(۱) سنن بیهقی: ۱/۱۶۷

اتفاقاً فيما إذا عَلِمَ أنه ودي مطلقاً وفيما إذا عَلِمَ أنه مذي أو شكّ في الأخيرين مع تَذَكُّر الاحتلام، ويجب عندهما فيما إذا شكّ في الأولیين أو في الطرفين أو في الأخيرين أو في الثلاثة احتياطا، ولا يجب عند أبي يوسف رحمه الله للشكّ في وجود المُوجِب." (۱)

اس تفصیل کا خلاصہ کیا جائے تو اس کی درج ذیل صورتیں اور ان کے احکام نکلتے ہیں:

(۱) اس کو یقیناً معلوم ہو کہ یہ منی ہے اور خواب دیکھنا بھی یاد ہو، اس صورت میں غسل واجب ہے۔

(۲) اس کو یقیناً معلوم ہو کہ یہ منی ہے مگر خواب یاد نہ ہو، اس صورت میں بھی غسل واجب ہے۔

(۳) اس کو یقیناً معلوم ہو کہ یہ مذی ہے اور خواب بھی یاد ہو، تو اس شکل میں بھی غسل واجب ہے۔

(۴) اس کو یقیناً معلوم ہو کہ یہ مذی ہے اور خواب یاد نہ ہو، تو اس میں غسل واجب نہیں۔

(۵) اسکو یقیناً معلوم ہو کہ یہ ودی ہے اور خواب یاد ہو، اس میں بھی غسل واجب نہیں۔

(۶) اس کو یقیناً معلوم ہو کہ یہ ودی ہے اور خواب یاد نہ ہو، اس میں بھی غسل واجب نہیں۔

(۷) اس کو شک ہو کہ یہ منی ہے یا مذی ہے اور خواب یاد ہو، اس صورت میں

---

(۱) رد المحتار: ۱/۱۶۳

غسل واجب ہے۔

(۸) اس کو شک ہو کہ یہ منی ہے یا مذی ہے اور خواب یاد نہ ہو، اس میں امام ابو حنیفہ وامام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک احتیاطاً غسل واجب ہے۔

(۹) اس کو شک ہو کہ یہ منی ہے یا ودی اور خواب یاد ہو، یہاں بھی غسل واجب ہے۔

(۱۰) اس کو شک ہو کہ یہ منی ہے یا ودی اور خواب یاد نہ ہو، اس میں امام ابوحنیفہ وامام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک غسل واجب ہے۔

(۱۱) اس کو شک ہو کہ یہ مذی ہے یا ودی ہے اور خواب یاد ہو، یہاں بھی غسل واجب ہے۔

(۱۲) اس کو شک ہو کہ یہ مذی ہے یا ودی اور خواب یاد نہ ہو، یہاں غسل واجب نہیں۔

(۱۳) اس کو شک ہو کہ یہ منی ہے یا مذی ہے یا ودی اور خواب یاد ہو، یہاں بھی غسل واجب ہے۔

(۱۴) اس کو شک ہو کہ یہ منی ہے یا مذی یا ودی اور خواب یاد نہ ہو، اس میں امام ابوحنیفہ وامام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک غسل ہے۔

علامہ ابن نجیم المصری رحمہ اللہ نے "البحر الرائق" میں اور ان کی اتباع میں علامہ طحطاوی رحمہ اللہ نے حاشیۃ "مراقی الفلاح" میں اس مسئلے کی بارہ صورتیں ذکر کی ہیں، اسی طرح فتاوی "الولوالجیہ" اور فتاوی "التاتارخانیہ" میں بھی بعض صورتیں مذکور ہیں۔ (۱)

---

(۱) البحر الرائق: ۱/۵۹، طحطاوي علی المراقي: ۱/۶۴، فتاوی الولوالجیه: ۱/۵۱، فتاوی التاتارخانیه: ۱/۸۷-۸۸

بہ ہر حال اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ سوتے ہوئے مذی نکلے اور اس کے مذی ہونے کا یقین ہو اور خواب بھی یاد ہو، تو غسل کرنا واجب ہے، اسی طرح اس کے منی یا مذی ہونے میں شک ہو اور خواب کا پڑنا یاد ہو، تو بھی غسل واجب ہے، اسی طرح خواب یاد نہ ہونے کی صورت میں بھی امام ابو حنیفہ و امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک احتیاطاً غسل واجب ہے اسی طرح اس کے منی، مذی یا ودی ہونے میں شک ہو اور خواب یاد ہو، تو اتفاقاً اور خواب یاد نہ ہو، تو امام ابو حنیفہ و محمد رحمہما اللہ کے نزدیک غسل واجب ہے۔

فقط

محمد شعیب اللہ خان

تحقيق
الحديث الضعيف
في كلام الأئمة

بسم الله الرحمن الرحيم

تحقيق الحديث الضعيف في كلام الأئمة

الحمد لله رب العالمين ، والصلوٰة والسلام على سيد المرسلين، وعلى آله وأصحابه أجمعين.

أما بعد فهذا تحقيق علمي ونقاش مهمّ حول مسئلة تتعلق بأصول الحديث ؛ وهي : أنه جاء عن بعض أئمة الحديث : أن الحديث الضعيف يُعُمَلُ و يُحُتَجُّ به في الأحكام والفضائل ؛ أمّا في الفضائل فمطلقاً إذا لم يكن شديدَ الضعف ، وأما في الأحكام فبشرط أن لا يكون في الباب حديثٌ يدفعه ؛ لأن الحديث الضعيف أفضل وأقدم من الرأي عندهم .

ولكن يتوجه إلينا سوال ، وهو : ما هو المراد بالحديث الضعيف في هذا الكلام من الأئمة ؟ فهذا التحقيق هو موضوع نقاشنا هذا ، الذي نحن بصدده في هذه المناسبة المرتجلة ؛ فإنه قد تضاربت فيه آراء العلماء وأنظار الفضلاء في عصرنا هذا ، فسنحاول في السطور القادمة أن نُلقيَ بعض الأضواء على هذا الموضوع لتحقيق ما هو

الحق في هذا الباب؛ لكي تتجلى حقيقتها .

ولكن قبل الخوض في صلب الموضوع يناسب لنا أن نسرد كلام الأئمة في هذا الخصوص .

نصوص الأئمة في قبول الضعيف في باب الفضائل

قال الخطيب البغدادي في " الكفاية في علم الرواية " :" باب التشدد في أحاديث الأحكام والتجوز في فضائل الأعمال" ، ثم قال : قد ورد عن غير واحد من السلف أنه لايجوزحمل الأحاديث المتعلقة بالتحليل والتحريم إلا عمن كان بريئاً من التهمة بعيداً من الظنّة ، وأمّا أحاديث الترغيب ، والمواعظ ، ونحو ذلك ، فإنه يجوز كتبها عن سائر المشايخ .

وحكى فيه بسنده عن أبي عبد الله النوفلي قال : سمعتُ أحمدَ بن حنبل يقول : إذا رُوينا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحلال و الحرام شدّدنا في الأسانيد، وإذا رُوينا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في فضائل الأعمال و ما لايضع حكماً ولايرفعه تساهلنا في الأسانيد." [1]

وحكى الخطيب أيضاً عن أبي زكريا العنبري قال: الخبر إذا ورد لم يُحرّم حلالًا ولم يُحِلّ حراماً ، ولم يوجب حكماً، وكان في ترغيب، أو ترهيب، أو تشديد، أو ترخيص وجب الإغماض عنه، والتساهل في رواته . [2]

(١) الكفاية: ١/١٣٤

(٢) الكفاية: ١/١٣٤

وقال الخطيب رَحِمَهُ اللهُ في كتابه" الجامع لأخلاق الراوي" :

"وينبغي للمحدث أن يتشدّد في أحاديث الأحكام التي يفصل بها بين الحلال والحرام ، فلا يرويها إلا عن أهل المعرفة والحفظ وذوي الإتقان والضبط ، وأما الأحاديث التي تتعلق بفضائل الأعمال وما في معناها فيُحْتَمَلُ روايتها عن عامة المشايخ". (۱)

ونقل عن سفيان الثوري يقول : خُذُوا هذه الرغائب وهذه الفضائل من المشيخة ، وأما الحلال والحرام فلا تأخذوه إلا عمن يعرف الزيادةَ فيه من النقص. (۲)

وقال الشيخ الإمام ابن الصلاح رَحِمَهُ اللهُ في" علوم الحديث" :

"يجوز عند أهل الحديث وغيرهم التساهل في الأسانيد و رواية ما سوى الموضوع من أنواع الأحاديث الضعيفة من غير اهتمام ببيان ضعفها فيما سوى صفات الله تعالى وأحكام الشريعة من الحلال والحرام وغيرهما، وذلک كالمواعظ، والقصص ، و فضائل الأعمال ، و سائر فنون الترغيب والترهيب ، و سائر ما لا تعلق له بالأحكام والعقائد ، ومِمّن روينا عنه التنصيص على التساهل في ذلک عبدُ الرحمن بن مهدي ، وأحمدُ

(۱) الجامع لأخلاق الراوي: ۹۱/۲

(۲) الجامع لأخلاق الراوي: ۹۱/۲

بن حنبل". (١)

وقال الإمام النووي رحمه الله في " إرشاد طلاب الحقائق " نقلاً عن ابن الصلاح ما نصه:

" يجوز عند أهل الحديث و غيرهم التساهل في الأسانيد و رواية ما سوى الموضوع من أنواع الضعيف من غير اهتمام ببيان ضعفها ، ويجوز العمل بها فيما سوى صفات الله تعالى وأحكام الشرع من الحلال والحرام و غيرهما ، وذلك كالمواعظ، والقصص ، و فضائل الأعمال ، و سائر فنون الترغيب والترهيب ، و ما لا تعلق له بالأحكام والعقائد. (٢)

وهكذا صرّح به النووي في "التقريب". (٣)

وقال الشيخ ابن حجر رحمه الله في " القول المسدد" :

" وقد ثبت عن الإمام أحمد وغيره أنهم قالوا: إذا روينا في الحلال والحرام شدّدنا، وإذا روينا في الفضائل و نحوها تساهلنا. (٤)

وذكره عن الإمام أحمد رحمه الله الشيخُ الإمام ابن تيمية رحمه الله في فتاواه (٥)

---

(١) علوم الحديث :٤٠

(٢) إرشاد طلاب الحقائق ، بتحقيق الشيخ عبد الباري : ١/٢٦٩

(٣) انظر: التقريب مع تدريب الراوي :١/١٦٢،

(٤) القول المسدد

(٥) انظر: فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية : ١٨/٦٥،و١/٢٥٠

وقال الإمام السخاوي رَحِمَهُ اللَّهُ في " فتح المغيث " :

" ولفظ أحمد في رواية الميموني عنه : الأحاديث الرقائق يحتمل أن يُتساهل فيها حتىٰ يجيء شيء فيه حكم ، وقال في رواية عباس الدوري: ابن إسحاق رجل تكتب عنه هذه الأحاديث يعني المغازي و نحوها، وإذا جاء الحلال والحرام أردنا قوماً هكذا ، وقبض أصابع يديه الأربع" (١)

وقال ابن حجر رَحِمَهُ اللَّهُ في "نكته على ابن الصلاح " ما يوضح رواية عباس الدوري ، فقال :

" قال أبو الفضل العباس الدوري : سُئل أحمد بن حنبل رَحِمَهُ اللَّهُ – وهو على باب النضر هاشم بن القاسم – فقيل له : يا أبا عبد اللّٰه ! ما تقول في موسىٰ بن عبيدة ، و محمد بن إسحاق ؟ فقال: أما موسىٰ بن عبيد فلم يكن به بأس ولكن حدّث بأحاديث مناكير عن عبد اللّٰه بن دينار، وأما محمد بن إسحاق فرجل تُكتب عنه هذه الأحاديث ، يعني المغازي و نحوها ، فأما إذا جاء الحلال والحرام أردنا قوماً هكذا ، و قبض أصا بع يديه الأربع" (٢)

وهذا لفظ أحمد ، وأما لفظ عبد الرحمن بن مهدي فقد حكاه

---

(١) فتح المغيث بتحقيق الشيخ صلاح محمد عويضة: ١/٣١٢

(٢) النكت على ابن الصلاح : بتحقيق الدكتور ربيع بن هادي عمير : ٢/٨٨٨

الخطيب رحمه الله في " الجامع لأخلاق الراوي " ، فقال بسنده عنه أنه كان يقول :

"إذا روينا في الثواب والعقاب وفضائل الأعمال تساهلنا في الأسانيد و الرجال ، وإذا روينا في الحلال والحرام والأحكام، شددنا في الرجال." (١)

وحكاه السخاوي رحمه الله في" فتح المغيث " عن البيهقي بلفظ:

" إذا روينا عن النبي صلى الله عليه وسلم في الحلال والحرام والأحكام شددنا في الأسانيد، و انتقدنا في الرجال، وإذا روينا في الفضائل والثواب والعقاب سهّلنا في الأسانيد و تسامحنا في الرجال." (٢)

وقال السخاوي رحمه الله :

"قال ابن عبد البر رحمه الله : أحاديث الفضائل لانحتاج فيها إلى من يُحتج به.وقال الحاكم رحمه الله : سمعت أبا زكريا الغبري (كذا في الأصل و لعله العنبري) يقول : الخبر إذا ورد لم يحرم حلالًا ولم يُحلّ حراماً ولم يوجب حكماً وكان في ترغيب وترهيب ، أغمض عنه و تسهل في رواته." (٣)

---

(١) الكفاية: ٩١/٢

(٢) فتح المغيث: ٣١٢/١

(٣) فتح المغيث: ٣١٢/١

قال السخاوي رَحِمَهُ اللهُ :

" وهذا التساهل والتشديد منقول عن ابن مهدي و غير واحد من الأئمة كأحمد بن حنبل وابن معين وابن المبارک والسفيانين أی الثوري وابن عيينة." (١)

وقال العلامة طاهر الجزائري رَحِمَهُ اللهُ في "توجيه النظر إلى أصول الأثر":

" وأما غير الموضوع من الضعيف فقد اختلفوا فيه: فذهب قوم إلى جواز الأخذ به والتساهل في أسانيده وروايته من غير بيان لضعفه، إذا كان من غير الأحكام والعقائد، مثل فضائل الأعمال والقصص، وممن نقل عنه جواز التساهل في ذلک عبد الرحمن بن مهدي وأحمد بن حنبل." (٢)

قال الراقم :

وهذه الأقوال والعبارات تُرْشِدُنا إلى أن الحديث الضعيف يجوز أن يُتساهل فيه إذا لم يكن في الأحكام والعقائد، و يُعمل به و يُحتج به، وهذا اختيار غير واحد من الأئمة: منهم الإمام أحمد بن حنبل، و عبد الرحمن بن مهدي، وابن المبارک، وابن معين، وسفيان الثوري

---

(١) فتح المغيث: ٣١٢/١

(٢) توجيه النظر: ٦٥٣/٢

وسفيان ابن عيينة، وغيرهم حتىٰ ادعى النووي الاتفاق عليه كما هو في كتابه" الأربعين." (١)

نعم في دعوى الاتفاق نظر ظاهر ؛ لأنه اختلف فيه الآخرون مثل البخاري ، ومسلم ، وغيرهما.

نصوص الأئمة في قبول الضعيف في الأحكام

وأما نصوص الأئمة في قبول الضعيف في باب الأحكام ، فقد نقل ابن حزم وابن القيم عن أصحاب الإمام أبي حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ : أنهم مجمعون على أن الحديث الضعيف أولى من القياس عند أبي حنيفة . أما ابن حزم فقال :

"إن جميع الحنفية على أن مذهب إمامهم أن ضعيف الحديث أولى عنده من الرأي والقياس."

نقل هذا عن ابن حزم جمعٌ من العلماء، منهم السخاوي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في فتح المغيث (١/٩٥)، والذهبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في الجزء الذي ألّفه في مناقب الإمام أبي حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ ، والعثماني في مقدمة إعلاء السنن: ١/٥٨، والشيخ زكريا الكاندهلوي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في مقدمة أوجز المسالک .

وأما ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ فيقول في كتابه" إعلام الموقعين" :

"وأصحاب أبي حنيفة مجمعون على أن مذهب أبي حنيفة أن ضعيف الحديث عنده أولى من القياس والرأي

(١) مقدمة الأربعين النووية:٣

وعلى ذلك بنى مذهبه ...... وقال: ...... فتقديم الحديث الضعيف وآثار الصحابة على القياس والرأي قوله و هوقول الإمام أحمد.'' (١)

وقال ابن القيم رحمه الله أيضاً في أصول الإمام أحمد :

''الأصل الرابع : الأخذ بالمرسل والحديث الضعيف إذالم يكن في الباب شيء يدفعه، وهوالذي رجحه على القياس ...... وقال ...... وليس أحد من الأئمة إلاّ وهوموافقه على هذا الأصل من حيث الجملة.'' (٢)

ونقل ابن حجر العسقلاني رحمه الله عن أبي العز بن كادش عن الإمام أحمد أنه قال لابنه :

'' لوأردت أن أقتصر على ما صح عندي لم أروِ من هذا المسند إلاّ الشيء بعد الشيء، ولكنّك يابُني تعرف طريقتي في الحديث : أني لا أخالف ما يضعف إلا إذا كان في الباب شيء يدفعه.'' (٣)

قال ابن حجر رحمه الله :

''ومن هذا ما روينا من طريق عبدالله بن الإمام أحمد بن حنبل بالإسناد الصحيح إليه قال : سمعت أبي يقول :

---

(١) إعلام الموقعين: ١/٩٧

(٢) إعلام الموقعين : ١/٣١

(٣) النكت على ابن الصلاح : ١/٤٣٧ ،ونقله السخاوي عن ابن المنذر عن الإمام أحمد في فتح المغيث : ١/٩٥

لا تكاد ترى أحداً ينظر في الرأي إلاّ وفي قلبه دغل، والحديث الضعيف أحب إلي من الرأي." (١)

وهذا الذي ذهب إليه الإمام أحمد رحمه الله هومذهب الإمام النسائي والإمام أبي داؤد رحمهما الله، كما نقل الإمام الحافظ ابن مندة رحمه الله فى شروط الأئمة، قال :

" أنه سمع محمد بن سعد الباروردي رحمه الله بمصر يقول :

"كان من مذهب أبي عبدالرحمان النسائي أن يخرج عن كل من لم يُجْمَعُ على تركه ، وقال ابن مندة : وكذلك أبوداود السجستاني يأخذ مأخذه ، ويخرج الإسناد الضعيف إذا لم يجد في الباب غيرَه ؛ لأنه أقوى عنده من رأي الرجال". (٢)

قال الراقم :

"إنه تلخص من هذا كله أن الحديث الضعيف يُعْمَلُ ويُحْتَجُّ به في الأحكام أيضاً ، إذ الم يوجد في الباب غيرُه من الحديث المقبول عند هؤلاء الأئمة ."

مذاهب العلماء في المراد بالضعيف

وبعد ملاحظة هذه النصوص من كلام العلماء، فقد توصلنا إلى

(١) النكت على ابن الصلاح : ١/ ٤٣٧،وفتح المغيث :١/ ٩٥

(٢) شروط الأئمة: ١/٧٣وحكاه ابن الصلاح في المقدمة : ١٥،وابن حجر في النكت: ١/ ٤٣٧،والعراقي في ألفيته، والسخاوي في فتح المغيث : ١/ ٩٥،والسيوطي في التدريب: ١/ ٥٨-٨٦والجزائرى في توجيه النظر: ١/٣٦٦

باب النقاش المنشود ، إذاً فعلينا أن نحقق ما هوالمراد بالحديث الضعيف في هذا الكلام ، وقد اختلفت فيه آراء العلماء وأنظار الفضلاء، وقد طال فيه الكلام في هذه العصور، فمن قائل يقول :

"إن مراد الأئمة بالحديث الضعيف هو الضعيف بحسب اصطلاح المتأخرين ، وهو ما كان مقابلًا للصحيح والحسن من أقسام المردود، وقد عرّفه الجمهور بأنّه ممّالم يجتمع فيه شروط الصحيح ولا شروط الحسن." (١)

ومنهم من ذهب إلى أن المراد بالضعيف هوالحسن الذي هو من أقسام الحديث المقبول ، وهو الذي عرّفه أهل الحديث بأنه ماخفّ فيه الضبط مع وجود بقية شروط الصحيح. (٢)

ومنهم من فصّل القول : بأنه إذا أُطلِق لفظ الضعيف في باب الفضائل، فالمراد به هوالضعيف المقابل للصحيح والحسن ، و إذا أُطلِقَ في باب الأحكام، فالمراد به هو الحسن الذي هو من أقسام الحديث المقبول .

والحاصل: أن ههنا ثلاثه مذاهب :

الأول : حمل لفظ الضعيف على الحديث الضعيف بحسب

---

(١) مقدمة ابن الصلاح: ١٧، إرشاد طلاب الحقائق : ١/١٥٣، ألفية العراقي، فتح المغيث: ١/١١١، تدريب الراوي : ١/٩١ وغيرها

(٢) نزهة النظر : ٣٢

اصطلاح المتأخرين مطلقاً أي في باب الفضائل وفي باب الأحكام جميعاً.

والثاني : حمله على الحديث الحسن مطلقاً ، وهو اصطلاح المتقدمين من أئمة الحديث كما سيأتي.

والثالث : هوالتفصيل والتفرقة في باب الأحكام وباب الفضائل، فيحمل الضعيف في كلام الأئمة على الضعيف بحسب اصطلاح المتأخرين في باب الفضائل ، وعلى الحديث الحسن في باب الأحكام ، وهذا الثالث من المذاهب هوالحق عندي .

المذهب الأول :

أما المذهب الأول ، وهوحمل الحديث الضعيف في كلام الأئمة على الضعيف المقابل للصحيح والحسن، فهو الظاهر من صنيع أكثر أهل الحديث والفقه قديماً وحديثاً .

وهو الذى مال إليه الحافظ ابن حجر رحمه الله كما يظهر من صنيعه في نكته على ابن الصلاح ، فإنّه حكى أولاً عن ابن مندة أن أبا داود يُخْرِج الحديث الضعيفَ إذا لم يجد في الباب غيرَه ، وأنه أقوى عنده من رأي‌الرجال. ثم نقل عن ابن عبد البر رحمه الله من قوله: كلّ ما سكت عليه أبو داود فهو صحيح عنده ، لاسيما إن لم يذكر في الباب غيره ، وقال : ونحو ما روينا عن الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله أنه أقوى عنده من رأي الرجال، وقال : ونحو هذا ما روينا عن الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله أنه كان يحتج بعمرو بن

شعيب عن أبيه عن جده إذا لم يكن في الباب غيره ، وقال بعد نقول عديدة عن الإ مام أحمد بن حنبل رحمه الله في هذا المعنى ، ما نصه :

" فهذا نحو ما حكي عن أبي داود ولا عجب، فإنه كان من تلامذة الإمام أحمد، فغير مستنكر أن يقول قوله...... قال: .... ومن هنا يظهر ضعف طريقة من يحتج بكل ما سكت عليه أبوداؤد، فإنه يخرج أحاديث جماعة من الضعفاء في الاحتجاج و يسكت عنها." (١)

قلت : وهذا مثل الصريح في أن ابن حجر يحمل الضعيف في كلام الإمام أحمد والإمام أبي داؤد على الضعيف المصطلح عليه عند المتأخرين؛ فإنه لوكان المراد بالضعيف، الحسن عنده لما يصح قوله : ومن هنا يظهر ضعف طريقة من يحتج إلخ . فافهم !!

وكذلك يظهر من صنيع الإمام ابن الصلاح أنه يحمل الضعيف على الحديث المقابل للصحيح والحسن، وإليك من عبارته في "علوم الحديث" المعروف بـ"المقدمة" ، فقال :

وقد يكون في ذلك (أي سنن أبي داود) ما ليس بحسن عنده ، ولا مندرج فيماحقّقنا ضبط الحسن به ؛ إذ حكى أبو عبدالله بن مندة الحافظ أنه سمع محمد بن سعد الباوردي بمصر يقول :كان من مذهب أبي عبد الرحمان النسائي رحمه الله أن يخرج عن كل من لم يُجْمَعْ على تركه ، وقال ابن مندة رحمه الله :

(١) النكت على ابن الصلاح: ١/٤٣٦-٤٣٨

"وكذلك أبوداؤد السجستاني يأخذ مأخذه، ويخرج الإسناد الضعيف إذا لم يجد غيره؛ لأنه أقوى عنده من رأي الرجال." (۱)

فانظر أنه كيف صاح أولاً بأنه قد يكون في سنن أبي داؤد ما ليس بحسن عنده ولا عند غيره، ثم استدل على ذلك بقول ابن منده: بأنه يخرج الضعيف إذا لم يجد في الباب غيره. فهذا أيضاً صريح أو مثل الصريح في أن ابن الصلاح يحمل هذا الكلام على الضعيف الاصطلاحي، وكذلك يظهرمن سياق كلام العراقي في ألفيته. (۲)

وعليه مشىٰ العلامة السخاوي رحمه الله في شرحه للألفية، بل عبارته أصرح من عبارات غيره ، فإنه قال :

" على أن بعضهم كما حكاه المؤلف (العراقي) في أثناء من تقبل روايته وتردّ من النكت (أي النكت على ابن الصلاح)حَمَلَ قولَ ابن مندة على أنه أريد بالضعيف الحسن وهو بعيد." (۳)

قلتُ: فإذا كان الحمل على الحسن بعيداً عند السخاوي رحمه الله ، فالحمل على الضعيف الاصطلاحي متعين عنده ، كما لايخفى.

(۱) مقدمة ابن الصلاح :١٥

(۲) انظر ألفية العراقي

(۳) فتح المغيث : ١/ ٩٥، قد وقع فيما عندي من نسخ فتح المغيث " وهو معيد ". وهو تصحيف، والصحيح ماوضعناه "وهو بعيد "

المذهب الثاني

وأما المذهب الثاني وهو حمل الضعيف على الحديث الحسن، فقد ذهب إليه جمعٌ من المعاصرين من غير تفريق في باب الأحكام وباب الفضائل، ومنهم العلامة أحمد شاكر في كتابه "الباعث الحثيث" والعلامة الشيخ محمد محي الدين رحمه الله في هامش "توضيح الأفكار."

أما الشيخ أحمد شاكر رحمه الله ، فقال :

" وأما ما قاله أحمد بن حنبل ، وعبد الرحمن بن مهدي ، وابن المبارك رحمهم الله: " إذا روينا في الحلال والحرام شدّدنا، وإذا روينا في الفضائل ونحوها تساهلنا ، فإنّما يريدون به فيما أ رجح (والله أعلم) : أن التساهل إنما هو في الأخذ بالحديث الحسن الذي لم يصل إلى درجة الصحة ؛ فإن الاصطلاح في التفرقة بين(الحديث) الصحيح و (الحديث) الحسن لم يكن في عصرهم مستقراً واضحاً، بل كان أكثر المتقدمين لايصف الحديث إلا بالصحة أو الضعف." (١)

وأما الشيخ محمد محي الدين رحمه الله فيقول :

"والذي ينقدح في ذهن العبد الضعيف أن الخلاف في هذه المسألة لفظي، وأن الجميع متفقون على أنه لايؤخذ

(١) الباعث الحثيث : ص:٩١-٩٢

في الفضائل أو المواعظ إلا بالحديث الحسن ، وهوما دون الصحيح في ضبط رواته. فمن قال من العلماء كأحمد، وابن مهدي يؤخذ بالحديث الضعيف في الفضائل ، أراد بالضعيف الحسن ؛ لأنه ضعيف بالنظر إلى الصحيح ، ولأنه بعض الذي كانوا هم وأهل عصرهم يطلقون عليه اسم الضعيف إلخ. (١)

وإليه ذهب الشيخ ناصر الدين الألباني رَحِمَهُ اللهُ في "صحيح الجامع الصغير" ، والشيخ ناظم محمد سلطان رَحِمَهُ اللهُ في "شرحه للأربعين النووية" ، وادّعى بعضهم بأن العلامة ابن تيمية و العلامة ابن القيم رَحِمَهُمَا اللهُ ذهبا إلى هذا القول ولكن عندي فيه نظر كما أذكر فيما يأتي من البحث إن شاء الله تعالى .

المذهب الثالث

والمذهب الثالث هو التفصيل والتفرقة في الأحكام و الفضائل ، فيحمل الضعيف في كلام الأئمة على أنهم أرادوا به الحسن في باب الأحكام فقط، وأما في الفضائل فيحمل على الضعيف المقابل للصحيح والحسن . وهذا هو الصحيح الحق من المذاهب عندي .
وإليه جنح العلامة شيخ إلاسلام أحمد بن تيمية رَحِمَهُ اللهُ والعلامة الشاطبي رَحِمَهُ اللهُ ، وهو اختيار الشيخ المحدث ظفر أحمد العثماني

(١) هامش توضيح الأفكار : ٢/٢٠٩-٢١٣

رَحِمَهُ اللهُ ، وأما من نسب إلى الشيخ العلامة ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ القولَ الثاني من الحمل على الحسن مطلقاً فلم يُصِب .

رأي الإمام ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ

والوجه في ذلك أن الإمام ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ كما يحمل قول الإمام أحمد على الحسن في باب الأحكام ، كذلك يحمل قوله على الضعيف في الترغيب والترهيب . أما كلامه في باب الأحكام فيقول في رسالته " قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة "ما نصه :

" ومن نقل عن أحمد أنه كان يحتجُ بالحديث الضعيف الذي ليس بصحيح ولاحسن فقد غلط عليه ، ولكن كان في عرف أحمد بن حنبل ومن قبله من العلماء: أن الحديث ينقسم إلى نوعين : صحيح وضعيف، و الضعيف عندهم ينقسم إلى ضعيف متروك لا يُحْتَجُّ به ، وإلى ضعيف حسن، كما أن ضعف الإنسان بالمرض ينقسم إلى مرض مخوف يمنع التبرع عن رأس المال، وضعف خفيف لا يمنع من ذلك، وأوّل من عرف أنه قسم الحديث ثلاثة أقسام: صحيح وحسن وضعيف، هو أبو عيسى الترمذي في جامعه إلخ." (١)

---

(١) قاعدة جليلة في التوسل و الوسيلة: ص:٨٢-٨٣. وهو مندرج في مجموعة الفتاوى: ١/٢٥٢٢٥١،وقد نقله ابن حجر في نكتـه على ابن الصلاح: ١/٣٨٥بتغير

وهذا البحث منه تكرر في مواضع من فتاواه كما تراه في (١٨: ٢٣-٢٥)و(١٨: ٢٤٨-٢٤٩)وغيرها من المواضع .

وأما تحقيقه في باب الفضائل فقد ذكره في فتاواه ، وهذا نص كلامه رحمه الله تعالى :

" قول أحمد بن حنبل رَحِمَهُ اللَّهُ ، إذا جاء الحلال والحرام شدّدنا في الأسانيد، وإذا جاء الترغيب والترهيب تساهلنا في الأسانيد، وكذلك ما عليه العلماء من العمل بالحديث الضعيف في فضائل الأعمال، ليس معناه إثبات الاستحباب بالحديث الذي لا يُحتج به، فإن الاستحباب حكم شرعي فلا يثبت إلا بدليل شرعي – قال – وإنما مرادهم بذلك : أن يكون العمل مما قد ثبت أنه ممّا يحبّه الله أو ممّا يكرهه الله بنص أو إجماع كتلاوة القرآن، والتسبيح ، والدعاء ، والصدقة ، والعتق ، والإحسان إلى الناس ؛ وكراهة الكذب ، والخيانة ونحو ذلك. فإذا رُوِيَ حديث في فضل بعض الأعمال المستحبة وثوابها؛ وكراهة بعض الأعمال وعقابها فمقادير الثواب والعقاب وأنواعه إذا رُوِيَ فيها حديث لانعلم أنه موضوع جازت روايته والعمل به بمعنى أن النفس ترجو ذلك الثواب أو تخاف ذلك العقاب." (١)

(١) مجموع الفتاوى لابن تيمية :١٨/٦٥-٦٦

وهذا الكلام صريح في أن الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله وغيره من العلماء أجازوا الرواية والعمل بالحديث الضعيف الذي لايُحْتَجُّ به في الأحكام، في فضائل الأعمال والترغيب والترهيب. وهذا الكلام منه رحمه الله يُنادي بأعلى صوت بأنه يُحمل قول أحمد المذكور على الضعيف المقابل للصحيح والحسن في باب الفضائل، نعم إنه لايجوز عنده إثبات الاستحباب بالحديث الضعيف، وهذا أمر آخر اختلف فيه آراء العلماء .

رأي الإمام الشاطبي رحمه الله

وممن اختار هذا المذهب الإمام أبو إسحاق الشاطبي صاحب "كتاب الاعتصام" حيث قال في الكتاب المذكور بعد نقل قول الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله : الحديث الضعيف خير من القياس ، مانصه :

"والجواب عن هذا : أنه كلام مجتهد يحتمل الخطأ و الصواب إذ ليس له على ذلک دليل يقطع العذر و إن سُلّم فيمكن حمله على خلاف ظاهره؛ لإجماعهم على طرح الضعيف الإسناد ، فيجب تأويله على أن يكون أراد به الحسن السند إلخ. (١)

وهذا رأيه في باب الأحكام ، وأما في باب الفضائل فإليک نصه في هذا الصدد ، قال:

(١) الاعتصام : ١/٢٢٦

" فعلى كل تقدير كل ما رُغِّبَ فيه ، إن ثَبَتَ حكمه ومرتبته في المشروعات من طريق صحيح ، فالترغيب بغير الصحيح مغتفر ، وإن لم يثبت إلا من حديث الترغيب فاشْتُرِطَ الصحّةُ أبداً." (١)

وحاصله : أنه إذا ثبت العمل بأصل شرعي من الكتاب أو السنة أو الإجماع ، ثم جاء حديث ضعيف في ترغيب هذا العمل ، جازت روايته والعمل به ، نعم إنه لايجوزعنده إثبات الاستحباب والندب بحديث ضعيف ، كما هو مذهب العلامة ابن تيمية رحمه الله .

رأي الإمام ابن القيم رحمه الله

وأما الإمام ابن القيم رحمه الله فهو يقول في" إعلام الموقعين ":

" وليس المراد بالضعيف عنده (أي عند الإمام أحمد) الباطل ، ولا المنكر، ولا ما في روايته مُتَّهَم بحيث لا يسوغ الذهاب إليه فالعمل به ، بل الحديث الضعيف عنده قسيم الصحيح، وقسم من أقسام الحسن، ولم يكن يُقَسَّمُ الحديث إلى صحيح وحسن وضعيف؛ بل إلى صحيح وضعيف، ولضعيف عنده مراتب فإذا لم يجد في الباب أثراً يدفعه ولا قول صاحب ولا إجماعاً على خلافه كان العمل به عنده أولى من القياس." (٢)

(١) الاعتصام: ١/٢٣١

(٢) إعلام الموقعين : ص١/٣١

هذا رأيه في باب الأحكام، وهذا بعينه ما ذهب إليه شيخه العلامة ابن تيمية رحمه الله في باب الأحكام، وأما رأيه في فضائل الأعمال والترغيب والترهيب فلم أجده في كلامه مصرحاً، نعم رأيته يروي الأحاديث الضعيفة في الترغيب والترهيب في كتبه، كما يظهر من" كتاب الروح " له، وكذا من كتابه النفيس في بابه "زاد المعاد" وغيرهما. و صنيعه هذا يشعر بأنه لا يرى به بأساً، ويحمل الضعيف على الضعيف الاصطلاحي عند المتأخرين في باب الفضائل، والله أعلم

بحث العلامة الشيخ محمد عوامة

ثم ليُعلمُ أن العالم المعاصر الشيخ محمد عوامة، جنح إلى المذهب الأول، و ردّ كلامَ الإمام ابن تيمية والإمام ابن القيم رحمهما الله. وقد نقل بحثه فيهذا الصدد العلامة المحدث الشيخ عبد الفتاح أبوغدة رحمه الله في تعليقاته على "قواعد في علوم الحديث " للشيخ المحدّث ظفر أحمد العثماني رحمه الله. وحاصل ما قاله في بحثه: أن كلام الإمام أحمد رحمه الله يحمل على ظاهره وأنه يريد بالضعيف: الضعيف المقابل للصحيح والحسن؛ كما هو اصطلاح المتأخرين .

يقول الشيخ محمد عوامة : إن ما قاله ابن تيمية وابن القيم رحمهما الله : إن الحديث عند المتقدمين ينقسم إلى صحيح وضعيف

فقط، وإن الحسن اصطلاح جديد للترمذي رحمه الله، هو غير صحيح؛ إذ إطلاق الحسن على الحديث – وعلى الراوي أيضا – واردٌ على لسان عدة من العلماء السابقين للترمذي من طبقة شيوخ شيوخه؛ بل وارد هذا الإطلاق على لسان الإمام أحمد نفسه، ثم سرد أمثلةً من كلام العلماء السابقين للترمذي، مثل علي ابن المديني و البخاري، والإمام أحمد، والوليد الطيالسي، والإمام مالك، وأبي الحسن العجلي، والحافظ ابن نمير شيوخ الترمذي، ويعقوب بن شيبة وأبي حاتم الرازي، والإمام الشافعي، وأبي زرعة، وغيرهم رحمهم الله.

ثم قال الشيخ محمد عوامة في ختام بحثه :

"ثم ما هو الداعي إلى تفسير كلمة "ضعيف" بالحسن؟ مع أن ظاهر كلام الإمام أحمد يشير إلى أن مراده بالضعيف : الضعيف الذي لم تتحقق فيه شروط القبول ؛ فإنه يريد أن الرأي لا يعتدّ به عنده ما دام قد نقل في المسئلة نص ولو ضعيفاً ؛ فإن الضعيف خير من الرأي". (١)

الكلام مع العلامة ابن تيمية

قال الراقم عفا الله عنه: إن عندي كلاماً مع الإمام ابن تيمية رحمه الله وكلاماً مع الشيخ عوامة :

(١) انظر بحثه في تعليقات الشيخ عبد الفتاح رحمه الله على" قواعد في علوم الحديث" مع زيادات من الشيخ عبد الفتاح .(قواعد في علوم الحديث)

أما الكلام مع الإمام ابن تيمية رحمه الله فإني على رأي أظهره الشيخ محمد عوامة بأن الحديث الضعيف كما كان اصطلاحاً في المتقدمين كذلك الحسن كان يُسْتَعْمَلُ في اصطلاحهم في المعنى الذي يُسْتَعْمَلُ في المتأخرين ، وما يقوله العلامة ابن تيمية رحمه الله : " إن الحسن اصطلاح جديد أحدثه الترمذي " غير صحيح .

والدليل على ذلك ما قال الحافظ ابن حجر رحمه الله :

" وأما علي ابن المديني فقد أكثَرَ من وصف الأحاديث بالصحة والحسن في مسنده وفي عِلَلِه، فظاهر عبارته قصد المعنى الاصطلاحي ، وكأنه الإمام السابق لهذا الاصطلا ح ، وعنه أخذ الترمذي ويعقوب بن شيبة وغير واحد وعن البخاري أخذ الترمذي". (١)

وقال العلامة الأنور شاه الكشميري رحمه الله في "فيض الباري" شرح البخاري :

"قول الشيخ ابن تيمية رحمه الله : إثبات الحسن اصطلاح الترمذي، غير صحيح ؛ لأن البخاري وعلي بن المديني مِمّن يُفرّق بينهما حتى جاء الترمذي وتبع في ذلك شيخَه (يعني البخاري)، فشهّره ونوّه بذكره وعليه مشي في جميع كتابه." (٢)

---

(١) النكت على ابن الصلاح : ١/٤٢٦

(٢) فيض الباري : ١/٥٧

فالحاصل أن تقسيم الحديث إلى صحيح وحسن وضعيف ، كان أيضاً في عرف القدماء من المحدثين ، وليس هو اصطلاحاً جديداً أحدثه الترمذي ، كما يقول ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ ، وعليك ببحث الشيخ محمد عوامة ، فإنك تجد فيه نفائس علمية.

الكلام مع الشيخ محمد عوامة

وأما الكلام مع الشيخ محمد عوامة فأقول :

إن ما قاله من أن تقسيم الحديث إلى صحيح وحسن وضعيف كان أيضًافي عرف القدماء فهو صحيح، وقد بسط في هذا الموضوع العلامة ابن حجر رَحِمَهُ اللهُ في " نكته على ابن الصلاح " ، و سرد في هذا الصدد كلام الأئمة المحدثين ، مثل إبراهيم النخعي، وشعبة، وقال :

ووجد هذا في كلام ابن المديني، وأبي زرعة الرازي ، وأبي حاتم ، ويعقوب بن شيبة ، وجماعة. (١)

وأما ما قاله من " أن كلام الإمام أحمد يحمل على ظاهره ، وأنه يريد الضعيف المتوسط وما فوقه ممّا هو أقرب إلى الحسن " فهو غير صحيح عندي ؛ لأن غاية ما يُسْتَفَادُ من كلام أئمة الحديث هو أن الحسن بالمعنى الاصطلاحي كان يُسْتَعْمَلُ أيضاً في زمانهم وعرفهم؛ ولكن لايثبت به أن الضعيف كان لايُطْلَقُ على الحسن في عرفهم، وشتّان ما بينهما؛ لأنه يمكن أن يكون إطلاق الضعيف في

(١) النكت: ١/٤٢٤

عرفهم في مقابلة الصحيح ، ويُدْخِلُوْن فيه الحسن أيضًا ، وهذا هو مراد الشيخ العلامة ابن تيمة والشيخ ابن القيم رحمهما الله .

والدليل على هذا أن قدماء المحدثين حكموا على بعض الأحاديث بالضعف مع أنها جاء ت من طرق متعدّدة. ومعلوم أن الحديث إذا جاء من طُرُق متعدّدة لايبقى ضعيفًا؛ بل يرتقى بها إلى درجة الحسن ، وهوالذي يقال له الحسن لغيره، فهذا دليل على أن الضعيف يُطْلَقُ في عرفهم على الحسن ، وإلا فكيف يحسن الحكم بالضعف على تلك الأحاديث التي تعدّدت طرقها ؟ إلا أن يُقَالَ : إن الإمام الحاكم على الحديث بالضعف لم يطّلع على طرق أخرى لتلك الأحاديث. وهذا بعيد جدًا كما ترى ، فالحمل على ما قلناه متعين إن شاء الله تعالى، وإليك أمثلة في هذا الصدد يظهر بها الذي قلنا من أن القدماء من أئمة الحديث يطلقون الحديث الضعيف في عرفهم على الحد يث الحسن أيضًا:

١ – روى عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قصةَ ليلة الجن ، وفيها مسئلة الوضوء بالنبيذ ، وهذا الحديث أخرجه الترمذي ، وأحمد، والطحاوي ، وأبوداود، وابن ماجه ، وابن أبي شيبة ، والدار قطني ، والبيهقي ، وغيرهم ، وقد أطلقوا عليه لفظ الضعيف مع أن الحديث جاء بطرق متعددة يرتقي بها إلى درجة الحسن.

٢ – جاء حديث الوضوء من القهقهة في الصلاة عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه ، رواه الطبراني رحمه الله في الكبير وفيه محمد بن

عبدالملک الدقيقي ، وقال الهيثمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ : ولم أر من ترجمه وبقية رجاله موثوقون. (١)

وجاء الحديث بطرق متعددة كما يظهرمن" نصب الراية" للزيلعي "والدراية في تخريج أحاديث الهداية" للحافظ ابن حجر رَحِمَهُ ٱللَّهُ ، وقد ضعفه جمهور أهل الحديث مع أنه لا ينزل عن درجة الحسن لتعدد طرقه.

٣ - رُوِيَ عن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال : "أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة أيام" ، رواه الدارقطني في سننه عن واثلة بن الأسقع ، والطبراني عن أبي أمامة. (٢)

وهذا حديث ضعيف لما في طريق الدارقطني من جهالة ابن منهال، وضعف محمد بن أحمد بن يونس ، ولما في طريق الطبراني من جهالة راويه عبدالملک الكوفي عن العلاء بن كثير ولايدرى من هو.

ولكن الطريق الأولى تأيدت من الثانية وبالتالي يرتقي الحديث من درجة الضعيف إلى الحسن لغيره ،كما لا يخفى، و مع ذلک ضعفه الجمهور . وهذه أمثلة يبدو منها أن القدماء من المحدثين كانوا يطلقون لفظ الضعيف على الحسن لغيره أيضاً ، فالحاصل أن ما ذهب إليه الشيخ محمد عوامة من حمل قول الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ على الضعيف المصطلح عند المتأخرين فغير صحيح عندي ولا يدل

(١) مجمع الزوائد: ١/٢٨٦

(٢) الدارقطني: ١/٢١٩، والطبراني في المعجم الكبير: ٨/١٢٩، والمعجم الأوسط: ١/١٨٩

عليه دليل ، وأما ما نقل هو من عباراتهم فغاية مايُستَفَادُ منها أن الحسن بالمعنى الاصطلاحي كان يستعمل أيضًا في زمانهم ، ولا يثبت منها أنهم كانوا لايطلقون الضعيف على الحسن ، وشتان ما بين هذا وهذا.

إزالة شبهة أوردها الشيخ عوامة

نعم ههنا شبهة أوردها الشيخ محمد عوامة فقال في ختام بحثه ما نصه :

ثم ما هوا الداعى إلى تفسير كلمة ضعيف بالحسن ؟ مع أن ظاهر كلام الإمام أحمد يشير إلى أن مراده بالضعيف : الذي لم تحقق فيه شروط القبول -إلى أن قال- وإذا فسرنا الضعيف بالحسن، فأيّ فائدة في هذا التنصيص من الإمام أحمد على أن الحسن مقدم على الرأي ؟ إذ أنّ هذا أمر ثابت مقرر، فالحسن حجة في كافة وجوه الاحتجاج ولم ينقل عن أحد من المتقدمين نفي الاحتجاج بالحسن إلاّ ما نقل عن أبي حاتم ثم عن القاضي ابن العربي وشيخه إلخ (١)

قال الراقم عفا الله عنه: وهذه شبهة تُرٰى في ظاهرها قويةً وفي الحقيقه ليست بذاک ؛ لأن هذه الشبهة تبتني على أمر وهو قوله : ”إن الاحتجاج بالحسن – بقسميه – أمر ثابت ، فالحسن حجة في

---

(١) من تعليقات الشيخ عبد الفتاح رحمه الله على قواعد في علوم الحديث للتهانوي رحمه الله : ١/٦٦

كافة وجوه الاحتجاج " مع أن هذا الأمر فيه تفصيل؛ لأن الحسن لذاته يحتج به بالاتفاق؛ ولكن الحسن لغيره لايصح دعوى الاتفاق على الاحتجاج به في الأحكام : قال الحافظ ابن حجر العسقلاني رَحِمَهُ اللهُ في "النكت على ابن الصلاح " ما نصه :

" إن المصنف (ابن الصلاح) وغير واحد نقلوا الاتفاق على أن الحديث الحسن يحتج به كما يحتج بالصحيح ، وإن كان دونه في المرتبة ؛ قال : لم أر من تعرض لتحرير هذا ، والذى يظهر لي أن دعوى الاتفاق إنما تصح على الأول (الحسن لذاته) دون الثاني (وهو الحسن لغيره)."

ثم قال بعد أسطرٍ :

وقدصرّح أبوالحسن القطان أحد الحفاظ النقاد من أهل المغرب في" بيان الوهم والإيهام "بأن هذا القسم (أي الحسن لغيره) لا يحتج به كلّه ؛ بل يُعْمَلُ به في فضائل الأعمال و يتوقف عن العمل به في الأحكام إلا إذا كثرت طرقه أو عضده اتصال عمل أو موافقة شاهد صحيح أو ظاهرالقرآن .قال الحافظ ابن حجر : وهذا حسن قوي رائق ، ما أظن منصفًا يأباه ، والله الموفق. (١)

فعلي هذا أقول : إن الإمام أحمد ابن حنبل رَحِمَهُ اللهُ يمكن أنه قد

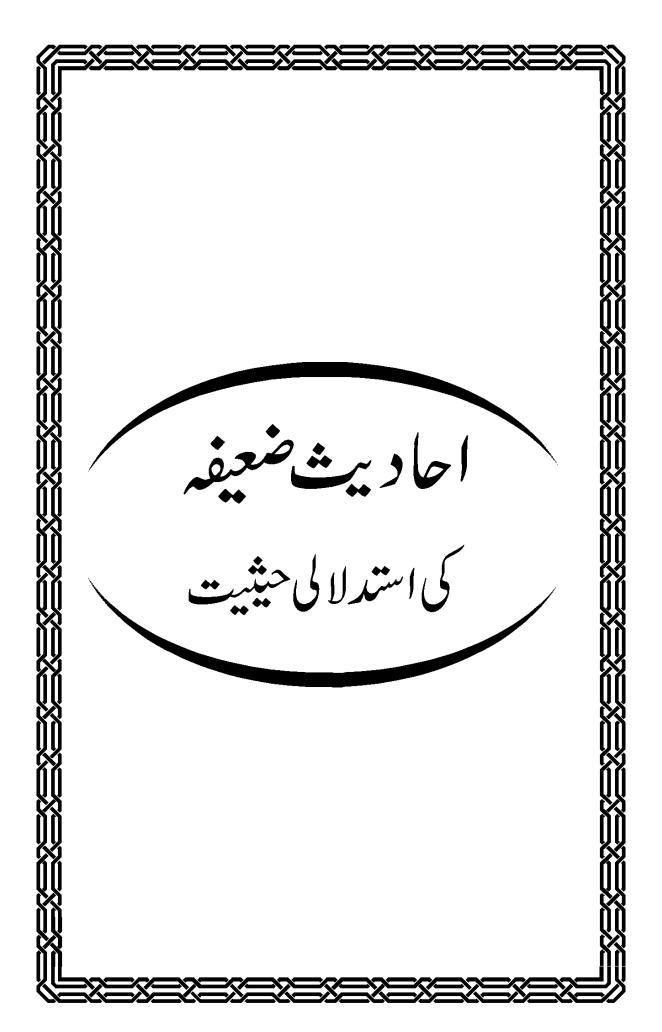
(١) النكت على ابن الصلاح : ١/٤٠٠-٤٠١- أنظر البحث في فتح المغيث السخاوي : ١/٨٥،و النكت للزركشي: ١/٣٠٦

أراد بهذا التنصيص اختلافه مع شيخه ابن القطان في هذه المسئلة ؛ لأن الحسن لغيره يُحُتَجّ به عند الإمام أحمد إذا لم يكن في الباب شيء يدفعه، وهومقدم عنده على الرأي، خلافاً لابن القطان وغيره حيث لم يحتجّوا بالحسن لغيره إلا إذا كثرت طرقه أو عضده اتصال عمل أو موافقة شاهد صحيح أو ظاهر القرآن ــ واللّٰه أعلم و علمه أتم وأحكم .

فقط

محمد شعيب الله خان

احادیث ضعیفہ
کی استدلالی حیثیت

بسم اللہ الرحمن الرحیم

احادیث ضعیفہ کی استدلالی حیثیت

اسلام کے بنیادی مآخذ میں سے ایک اہم ترین ماخذ ''حدیث'' ہے؛ مگر چوں کہ حدیث راویوں کے ذریعے سے ہم تک پہنچتی ہے؛ اس لئے راویوں کی حیثیت اوران کے مرتبہ ومقام کے تفاوت وفرق کی وجہ سے حدیث کے بھی مختلف مراتب ومدارج قراردیے گئے ہیں۔اسی طرح سلسلۂ سند میں اتصال وانقطاع، رفع وارسال وغیرہ اور متن میں شذوذ ونکارت یا اس کے خلاف ہونے کی وجہ سے بھی حدیث کے الگ الگ درجات قائم کیے گئے ہیں اوراس طرح حدیث کی بیسیوں قسمیں اوران کے الگ الگ درجات واحکام بتایے گئے ہیں اوراس طرح بعض اقسام مقبول ولائق اعتبار وقابل احتجاج ہیں،تو بعض اوراقسام مردود ونا قابل اعتبار قراردی گئی ہیں۔

صحیح اور اسی طرح حسن، حدیث کی ان اقسام میں داخل وشامل ہیں جن کو باتفاق علما مقبول گردانا گیا ہے اوران سے احتجاج کودرست ٹھہرایا گیا ہے اوران کے بالمقابل ''موضوع'' وہ حدیث ہے جس کوکلیۃً نا قابل اعتبار واستناد مانا گیا ہے۔ البتہ حدیث کی وہ قسم جس کو''حدیث ضعیف'' کہا جا تا ہے، اس کا درجہ وحیثیت کیا ہے؟اس پرغور وخوض کی اور بحث ومطالعہ کی ضرورت ہے؛ اس لئے کہ ضعیف حدیث

کلیۃً مستحق رد ہے یا علی الاطلاق قابل اعتبار ہے یا اس میں کچھ تفصیل ہے؟ اس پر آج کل غور کیے بغیر اس میں افراط وتفریط سے کام لیا جا رہا ہے اور بہت سے طبقوں اور حلقوں میں اس سلسلے میں حدودِ اعتدال سے تجاوز وانحراف کا مظاہرہ بھی دیکھا جا رہا ہے، درج ذیل مقالے کا یہی موضوع ہے۔

حدیث ضعیف اور بے اعتدالی

حدیث ضعیف کی تعریف اور ضعف حدیث کے اسباب اور حدیث ضعیف کا حکم کیا ہے؟ ان بنیادی سوالات پر روشنی ڈالنے سے پہلے یہ عرض کر دینا بھی مناسب ہے کہ محدثین کرام نے ہر دور میں حدیث ضعیف اور حدیث موضوع کے درمیان فرق کیا ہے، اگر چہ حدیث موضوع ایک تعریف کے اعتبار سے حدیث ضعیف ہی کی ایک قسم ہے؛ مگر مطلق حدیث ضعیف کو موضوع کے درجے میں کسی نے نہیں رکھا؛ بل کہ مطلق ضعیف کی ایک بدترین قسم کو موضوع کہا گیا ہے اور دیگر اقسام کو اس سے الگ اور ممتاز رکھا گیا ہے؛ مگر ادھر چند برسوں سے ایک خاص حلقے کی طرف سے جن میں علمائے عرب بھی داخل ہیں، مطلق حدیث ضعیف کو موضوع کے درجے میں قرار دیا جانے لگا ہے اور اس کے ساتھ تقریباً وہی معاملہ کیا جا رہا ہے جو ''حدیثِ موضوع'' کے ساتھ کیا جانا چاہیے اور دوسری طرف بعض حضرات حدیث ضعیف میں تساہل کا معاملہ برتتے ہوئے ہر قسم کی احادیث ضعیفہ کو قبول کرنے اور ان سے استدلال واحتجاج کرنے لگے ہیں، خواہ وہ شدید الضعف ہی کیوں نہ ہو اور عموماً واعظ اور خطیب حضرات اور دعوت وتبلیغ کے حلقوں سے وابستہ علما میں یہ تساہل وتغافل زیادہ مشاہد ہے، حال آں کہ یہ دونوں طریقے راہ اعتدال سے انحراف کے ہیں؛ اس لیے ہم اولاً ضعیف حدیث اور اس کے حکم پر روشنی ڈالیں گے، پھر حدیث موضوع پر بحث کی جائے گی۔

حدیث ضعیف کی تعریف

علمائے محدثین نے حدیث ضعیف کی تعریف میں لکھا ہے:

”هو ما لم يجتمع فيه شروط الصحيح ولا شروط الحسن.“

(حدیث ضعیف وہ ہے جس میں نہ صحیح حدیث کی شرائط جمع ہوں اور نہ حدیث حسن کی شرائط جمع ہوں۔)

علامہ ابن الصلاح رحمہ اللہ نے ”مقدمہ“ میں اور علامہ نووی رحمہ اللہ نے ”**ارشاد طلاب الحقائق**“ میں اور علامہ عراقی رحمہ اللہ نے ”الفیہ“ میں اور علامہ ابن جماعہ رحمہ اللہ نے ”منہل الروی“ میں، علامہ عبد الحق محدث رحمہ اللہ نے ”مقدمہ مشکوۃ“ میں یہی تعریف فرمائی ہے۔(۱)

اوپر جو الفاظ نقل کیے گئے ہیں، وہ علامہ نووی کے ہیں۔ ابن الصلاح رحمہ اللہ کے الفاظ یہ ہیں:

” كل حديث لم يجتمع فيه صفات الحديث الصحيح ولا صفات الحديث الحسن المذكورات فيما تقدم فهو حديث ضعيف.“

حدیث ضعیف کی مذکورہ تعریف جیسا کہ ظاہر ہے منفی انداز کی ہے اور اس کا سمجھنا صحیح اور حسن کی تعریف کو سمجھنے پر موقوف ہے؛ لہٰذا اولاً یہ جاننا پڑے گا کہ حدیث صحیح اور حدیث حسن کی شرائط وصفات کیا ہیں، جن کے نہ ہونے سے حدیث ضعیف قرار

---

(۱) مقدمہ ابن الصلاح :۱۷، ارشاد طلاب الحقائق: ۱/۱۵۳، الفیۃ العراقی: ۱۶، المنہل الروی: ۱/ ۳۸، مقدمہ عبد الحق: ۳

پاتی ہے۔

محدثین نے صحیح حدیث کے لیے درج ذیل شرائط بیان کیے ہیں:

(۱) سلسلۂ سند متصل ہو۔

(۲) سند کے تمام راوی عادل وضابط ہوں۔

(۳) وہ شاذ نہ ہو۔

(۴) معلّل نہ ہو۔(۱)

اور حدیث حسن کی تعریف میں علمائے حدیث نے طویل کلام فرمایا ہے۔اور ابن الصلاح رحمہ اللہ نے اس کا جو خلاصہ پیش کیا ہے۔

وہ یہ ہے کہ حدیث حسن کی دو قسمیں ہیں:

(۱)''الذي لا يخلو رجال إسناده من مستور لم تتحق أهليته، غير أنه ليس مغفّلاً كثيرَ الخطاء فيما يرويه ولاهو مُتّهَم بالكذب في الحديث أى لم يظهر منه تعمّد الكذب في الحديث ولاسبب آخر مُفَسِّق ويكون متن الحديث مع ذلک قد عُرِفَ بأن رُوِيَ مثلُه اونحوُه من وجه آخر أو أكثر حتى اعتضد بمتابعة من تابع راويه على مثله أوبماله من شاهد.'' (۲)

(یعنی حدیث حسن کی ایک قسم وہ ہے جس کی سند میں کوئی مستور الحال راوی ہو، جس کی اہلیت متحقق نہ ہوئی ہو؛ لیکن وہ راوی غفلت کا شکار نہ ہو اور روایت کرنے میں کثیر الخطاء نہ ہو اور نہ حدیث میں کذب بیانی سے متہم ہو، یعنی اس سے کذب

(۱) ارشاد طلاب الحقائق: ۱/۱۱۰،۱۱۱، نزهة النظر: ۲۵

(۲) مقدمه ابن الصلاح: ۱۳

بیانی عمداً ظاہر نہ ہو اور کوئی اور سبب جس سے وہ فاسق قرار دیا جائے نہ پایا جائے اور اسی کے ساتھ حدیث جس کی وہ راوی روایت کرتا ہے، اس کا متن بعینہ یا اس کے قریب قریب دوسرے کسی ایک طریق سے یا زیادہ طرق سے مروی ہو، یہاں تک کہ اس کے متابع یا شاہد سے وہ قوت پا جائے۔)

(۲)"أن يكون راويه من المشهورين بالصدق والأمانة غير أنه لم يبلغ درجةَ رجال الصحيح لكونه يقصر عنهم في الحفظ والإتقان، وهومع ذالک يرتفع عن حال من يُعَدُّ ماينفرد به من حديث مُنْكَراً ، ويُعْتَبَرُ في كل هذا – مع سلامة الحديث من أن يكون شاذّاً و مُنكراً – سلامته من أن يكون مُعلَّلاً ." (۱)

(یعنی حسن کی دوسری قسم یہ ہے کہ اس کا راوی ان لوگوں میں سے ہو جو صدق وامانت میں مشہور ومعروف ہیں ؛لیکن وہ صحیح حدیث کے راویوں کے درجہ کو نہ پہنچے، بوجہ اس کے کہ حفظ واتقان میں ان کے درجہ سے کم درجہ پر ہے؛ مگر اس کے باوجود وہ اس راوی سے بلند درجہ پر ہو جس کے تفرد کی وجہ سے اس کی حدیث کو منکر قرار دیا جاتا ہے اور ان دونوں قسموں میں اس کا بھی اعتبار ہے کہ حدیث شاذ ومنکر ہونے سے سالم ہونے کے ساتھ ساتھ معلل ہونے سے بھی محفوظ ہو۔)

حاصل یہ ہے کہ جس روایت کا راوی مستور الحال ہو اور اس حدیث کا متن دوسرے طرق سے بھی مروی ہو،یعنی اس کی متابعت کی گئی ہو یا اس کے شواہدات موجود ہوں ، وہ روایت حسن ہوتی ہے۔اسی طرح راویٔ حدیث صدق وامانت کی

---

(۱)مقدمہ ابن الصلاح:۱۳

صفات سے متصف ہو؛ لیکن صحیح کے راویوں کا ہم رتبہ نہ ہو؛ لیکن ضعیف راوی سے بلند درجہ رکھتا ہو، اس کی روایت بھی حسن ہوتی ہے اور اسی کے ساتھ حسن کی ان دونوں قسموں میں شرط یہ ہے کہ حدیث شذوذ و نکارت اور علت خفیہ سے بھی خالی اور سالم ہو۔ (۱)

اور حافظ ابن حجر رَحِمَہُ اللہُ نے حسن کی تعریف میں لکھا ہے:

''فان خفّ الضبط (و المراد مع بقية الشروط المتقدمة في حد الصحيح) فهو الحسن لذاته. (۲)

جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر صحیح کے تمام شرائط کے ساتھ، صرف ضبط و اتقان میں کمی ہو تو وہ حدیث حسن لذاتہ ہے۔

جب حدیث صحیح و حدیث حسن کی تعریف سامنے آ گئی تو اب یہ سمجھنا ہے کہ جو حدیث، حدیث صحیح کی اور حدیث حسن کی شرائط وصفات میں سے ایک سے بھی خالی ہو تو وہ ضعیف کہلاتی ہے۔

مذکورہ تعریف پر اشکال

مگر اوپر بیان کردہ ''حدیث ضعیف'' کی اس تعریف پر ایک سخت اشکال واقع ہوتا ہے، وہ یہ کہ مذکورہ تعریف میں صفات حدیث صحیح کی نفی کی کیا ضرورت تھی؟ کیوں کہ جب کوئی حدیث صفات حسن سے خالی ہوگی، تو وہ صفات صحیح سے بھی ضرور خالی ہوگی؛ لہٰذا یہ قید زائد ہے۔

اسی لیے علامہ برہان الدین الابناسی رَحِمَہُ اللہُ نے ''الشذا الفیاح من

(۱) ارشاد طلاب الحقائق: ۱/۱۴۰

(۲) نزھۃ النظر: ۳۴

علوم ابن الصلاح" میں کہا:

" لا حاجة إلى نفي صفات الصحيح ، لأنه يكفي فيه نفي صفات الحسن . (۱)

مگر علامہ بدرالدین الزرکشی رحمہ اللہ نے اس اشکال کا جواب دیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مقامِ تعریف اس کا تقاضا کرتا ہے؛ نیز صفات حسن کے نہ پائے جانے سے صفات صحیح کا نہ پایا جانا لازم نہیں؛ کیوں کہ صحیح کی جو شرائط ہیں اس کے لحاظ سے اس کو حسن نہیں کہا جا سکتا، یہ دو الگ الگ قسمیں ہیں، تو ایک کی نفی سے دوسرے کی نفی نہیں ہو سکتی، وہ فرماتے ہیں کہ اس کی نظیر نحویوں کا اسم و فعل کی تعریف کے بعد یہ کہنا ہے کہ حرف وہ ہے، جو نہ اسم کی علامت کو قبول کرے اور نہ فعل کی علامت قبول کرے۔ (۲)

مگر یہ جواب محل نظر ہے؛ اسی لیے علامہ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے "النکت علی ابن الصلاح" میں کہا:

" وأقول : والتنظير غير مطابق ، لأنه ليس بين الاسم والفعل والحرف عموم ولا خصوص بخلاف الصحيح والحسن، فقد قررنا فيما مضى أن بينهما عموماً و خصوصاً، وأنه يمكن اجتماعهما وانفراد كل منهما بخلاف الاسم والفعل والحرف . (۳)

ابن حجر رحمہ اللہ کے اس کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ نحویوں کے قول کی جو نظیر یہاں

(۱) الشذا الفیاح: ۱/۱۳۴

(۲) النکت علی ابن الصلاح: ۱/۳۹۰

(۳) النکت علی ابن الصلاح: ۱/۴۹۱

پیش کی گئی ہے وہ یہاں منطبق نہیں ہوتی ؛ کیوں کہ اسم وفعل وحرف کے مابین وہ نسبت نہیں ہے جو صحیح وحسن کے درمیان میں ہے؛ کیوں کہ صحیح وحسن کے مابین عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے اور اس لحاظ سے بعض صورتوں میں یہ دونوں جمع بھی ہو سکتے ہیں اور دونوں الگ الگ بھی پائے جاسکتے ہیں، بخلاف اسم وفعل وحرف کے کہ ان میں ایسا نہیں ہے۔

علامہ ابن حجر رحمہ اللہ نے پھر فرمایا کہ حق یہ ہے کہ ابن الصلاح رحمہ اللہ کا کلام قابل اعتراض ہے؛ کیوں کہ ان کے کلام سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ صحیح کی صفات میں سے کوئی صفت حدیث میں نہ پائی جائے، تو اس کو ضعیف کہا جائے گا، حال آں کہ ایسا نہیں ہے؛ کیوں کہ مثلاً کسی حدیث میں ''حدیث صحیح'' کی صفات میں سے ''تام الضبط'' ہونے کی صفت اگر نہ پائی جائے، تو یہ بات صادق آئی کہ ''اس میں حدیث صحیح کی صفات جمع نہیں ہیں'' حال آں کہ اس حدیث کو جس میں ''تمام الضبط'' کے سوا دوسری صفات صحیح جمع ہوں حسن کہا جاتا ہے نہ کہ ضعیف۔ (۱)

الغرض حدیث ضعیف کی یہ تعریف قابل اشکال ہے؛ اس لیے بعض محدثین نے اس تعریف سے عدول کیا اور ضعیف کی تعریف میں یہ فرمایا:

'' وأما الحديث الضعيف فهو ما لم يبلغ رتبة الحسن ولو بفقد صفة من صفاته.''

(ضعیف وہ ہے جو حدیث حسن کے مرتبہ کو نہ پہنچی ہو اگر چہ اس کی صفات میں سے ایک صفت کے مفقود ہونے کی وجہ سے ہو)

علامہ ابن دقیق العید رحمہ اللہ نے اسی کو اختیار کیا ہے اور علامہ عراقی رحمہ اللہ

---

(۱) النکت علی ابن الصلاح: ۴۹۲/۱

نے بھی یہی لکھا ہے، علامہ سخاوی رحمہ اللہ نے بھی یہی لکھا ہے۔(۱)

اور ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے ابن الصلاح رحمہ اللہ کے مقدمہ پر اپنی تعلیق میں ضعیف کی تعریف اس طرح کی ہے:

"هو مالم تتوفر فيه صفات القبول"

(یعنی جس میں صفات قبول نہ پائی جائیں۔)(۲)

یہ تعریف بڑی حد تک جامع ہے اور اشکال سے بھی پاک ہے۔

ضعف حدیث کے اسباب

حدیث میں ضعف کی وجہ بہت سے اسباب بنتے ہیں اور ان میں سے بعض اسباب کا تعلق راوی کے اوصاف وعادات سے ہے اور بعض کا تعلق سند میں کسی راوی کے سقوط وحذف سے ہے۔ اس طرح ضعف کے اسباب دو قسم کے قرار پاتے ہیں:

پہلی قسم کے اسباب

پہلی قسم کے اسباب وہ ہیں، جو سند میں حذف وسقوط سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان کی تفصیل یہ ہے:

تعلیق

تعلیق محدثین کی اصطلاح میں یہ ہے کہ محدث سند کے شروع کا حصہ ساقط کر دے، خواہ ایک راوی کو حذف وساقط کرے یا زیادہ کو۔

علامہ نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

---

(۱) التدریب: ۱۰۵، الفیه العراقی: /۱۶، فتح المغیث: ۱/۹۶

(۲) النکت علی ابن الصلاح: ۱/۸۶۷

"إن التعليق مستعمل فيما حُذِفَ من مبتدأ إسناده واحدٌ فأكثر، واستعمله بعضُهم في حَذْف كل الإسناد" (۱)

اور ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

"والمراد بالتعليق ماحُذِفَ من مبتدأ إسناده واحدٌ فاكثر ولو إلى آخر الاسناد ." (۲)

حاصل یہ ہے کہ محدثین کی اصطلاح میں تعلیق سند کے شروع سے ایک دو یا زیادہ راویوں کے حذف کر دینے کا نام ہے اور ایسی حدیث کو جس کی سند کے شروع کا حصہ حذف کر دیا گیا ہو، معلق کہتے ہیں۔

حدیث معلق کی مثال یہ ہے کہ مثلاً امام بخاری سند ذکر کیے بغیر کہتے ہیں کہ قال رسول صلی اللہ علیہ وسلم کذا، یا کہتے ہیں: روی جابر عن النبي صلی اللہ علیہ وسلم کذا.

اس کے ضعیف و مردود ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جو راوی محذوف ہے، اس کا حال معلوم نہیں، ہاں اگر کسی اور طریق سے یہ معلوم ہو جائے کہ یہ محذوف راوی کون ہے اور وہ عادل و ضابط ہو، تو حدیث معلق، مقبول بھی ہو سکتی ہے۔ چناں چہ علامہ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"وانما ذُكِرَ التعليقُ في قسم المردود للجهل بحال المحذوف، وقد يُحْكَمُ بصحته إن عُرِفَ بأن يجيء مُسَمًّى من وجه آخر."

---

(۱) ارشاد طلاب الحقائق : ۱/۱۹۷

(۲) هدى السارى مقدمة فتح البارى : ۱۷

(تعلیق کا ذکر حدیث مردود کی قسم میں اس لیے کیا گیا کہ محذوف راوی کا حال معلوم نہیں اور کبھی اس کے صحیح ہونے کا حکم دیا جاتا ہے، جب کہ دوسرے طریق سے اس محذوف کا نام آجانے کی وجہ سے وہ معلوم ہوجائے)۔(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ تعلیق مطلقاً اسباب ضعف میں سے نہیں ہے؛ بل کہ اصل وجہ راوی کا مجہول الحال ہونا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ابن الصلاح رحمہ اللہ نے فرمایا:

''اگر راوی کا حذف ایسی کتاب میں ہوا ہے جس میں صحت کا التزام کیا گیا ہے جیسے بخاری مسلم کی کتابیں، تو ان میں جو روایت بصیغۂ جزم وارد ہو، تو یہ اس کی اسناد کے ثابت ہونے کی دلیل ہوگی اور سند کا حذف کرنا مختلف اغراض میں سے کسی کی وجہ سے ہوگا اور اگر بصیغۂ جزم نہ وارد ہو، تو اس میں کلام ہوگا۔''(۲)

ارسال

ضعفِ حدیث کا دوسرا سبب ارسال ہے اور وہ یہ ہے کہ سند کے آخر سے تابعی کے بعد راوی کو حذف کر دیا جائے اور جس حدیث میں ارسال واقع ہوا ہو اس کو ''حدیثِ مرسل'' کہا جاتا ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ مثلاً تابعی یہ کہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اور صحابی کا واسطہ ذکر نہ کرے۔

امام ابوعبداللہ الحاکم رحمہ اللہ نے فرمایا:

''إن مشائخ الحديث لم يختلفوا في أن الحديث المرسَل هو الذي يرويه المُحَدِّث بأسانيد متّصلة إلى

(۱) نزهة النظر: ۵۲

(۲) نزهة النظر: ۵۲

التابعي قال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم “

(مشائخ کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ حدیث مرسل وہ ہے جس کو محدث متصل سندوں کے ساتھ اس تابعی تک روایت کرے جو یہ کہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔)(۱)

ارسال کی تعریف جو اوپر لکھی گئی، جمہور محدثین کے نزدیک یہی مختار ہے اور فقہا کے نزدیک سند کے کسی بھی حصہ میں سقوط وحذف واقع ہوا ہو، اس کو ارسال کہتے ہیں اور بعض محدثین جیسے خطیب بغدادی رحمہ اللہ بھی اسی کے قائل ہیں۔

علامہ ابن الصلاح رحمہ اللہ مرسل کی مذکورہ تعریف بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

” وله صُوَرٌ اخْتُلِفَ فيها: أهي من المرسل أم لا؟ أحدها: إذا انقطع الإسناد قبل الوصول إلى التابعي فكان فيه رواية راو لم يَسْمَعْ من المذكور فوقَه ، فالذي قَطَعَ به الحاكم الحافظ أبو عبد الله وغيره من أهل الحديث :أنّ ذلک لا يُسَمّٰى مُرْسَلاً ....إلى أن قال........: والمعروف في الفقه و أصوله :أن كُلّ ذلک يُسَمّٰى مُرسَلاً ، وإليه ذهب من أهل الحديث أبو بكر الخطيب وقطع به ، وقال: إلا أن أكثر ما يُوْصَفُ بالإرسال من حيث الاستعمال ما رواه التابعي عن النبي صلی اللہ علیہ وسلم .“ (۲)

---

(۱) معرفة علوم الحديث: ۳۲

(۲) مقدمه ابن الصلاح: ۳۱

(اس کی یعنی مرسل کی بعض صورتیں ایسی ہیں، جن میں اختلاف کیا گیا ہے، ایک یہ کہ جب سند تابعی تک پہنچنے سے پہلے منقطع ہو جائے اور اس میں ایسا راوی ہو، جس نے اپنے سے اوپر والے سے حدیث نہیں سنی ہے، تو حاکم ابوعبداللہ وغیرہ محدثین نے اس کے بارے میں جو فیصلہ کیا ہے وہ یہ ہے کہ اس کا نام مرسل نہیں ہے، ....پھر فرمایا کہ.......فقہ اور اصول فقہ میں معروف یہ ہے کہ ان سب کو بھی مرسل کہا جاتا ہے اور محدثین میں سے ابوبکر خطیب بھی اسی طرف گئے ہیں اور اسی پر جزم کیا ہے اور کہا کہ: ''مگر استعمال کے لحاظ سے مرسل سے جس کو زیادہ تر موصوف کیا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ تابعی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرے۔)

اسی طرح فقہاء صحابی کی صحابی سے روایت کو بھی مرسل سے تعبیر کرتے ہیں؛ مگر محدثین کے نزدیک اس کو مرسل نہیں کہتے۔

ارسال کو اسباب ضعف میں سے اس لیے قرار دیا گیا ہے کہ محذوف راوی کے حال کی خبر نہیں ہے؛ کیوں کہ وہ محذوف راوی صحابی بھی ہوسکتا ہے اور تابعی بھی ہوسکتا ہے اور تابعی ہونے کی صورت پر اس کے ثقہ وضعیف ہونے کے دونوں احتمال پائے جاتے ہیں اور اگر وہ ثقہ بھی ہو، تو احتمال ہے کہ اس نے صحابی سے روایت لی ہو یا تابعی سے لی ہو، پھر تابعی سے لینے کی صورت پر ثقہ وضعیف ہونے کے احتمالات ہیں اور اس طرح درمیان سے چھ راویوں کے ساقط ہونے کا احتمال ہے؛ کیوں کہ تابعی کا تابعی سے روایت کرنے میں استقرا سے چھ تک کا سلسلہ ملا ہے اور ہر ایک میں ثقہ وغیر ثقہ ہونے کا احتمال موجود ہے۔(۱)

(۱) نزھة النظر: ۵۳-۵۴، فتح المغیث: ۱/۱۴۲

مگر ارسال بھی تمام کے نزدیک اسباب ضعف میں سے نہیں ہے، جیسا کہ آگے چل کر اس کی تفصیل آرہی ہے۔

اعضال

اسباب ضعف حدیث میں سے ایک اعضال ہے اور وہ یہ ہے کہ سند میں سے دو یا زیادہ راوی پے در پے حذف کر دیے جائیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر ایک راوی محذوف ہو یا دو راوی یا زیادہ، متعدد جگہوں سے ساقط ہوں تو اس کو اصطلاحاً اعضال نہیں کہتے اور جس روایت میں اعضال ہو اس کو ''مُعْضَل'' کہتے ہیں۔

امام نووی رحمہ اللہ نے کہا:

''وهو عبارة عن ما سقط من إسناده اثنان فصاعداً ، كقول مالك و غيره من تابعي التابعين : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ، و كقول الشافعي و غيره من أتباع التابعين قال أبو بكر أو عمر. رضي الله عنهما ''

(معضل نام ہے اس حدیث کا جس کی سند میں سے دو یا زیادہ راوی ساقط ہو جائیں، جیسے امام مالک یا دیگر تبع تابعین کا یہ کہنا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، یا جیسے امام شافعی یا کسی اور تبع تابعین کے اتباع کا یہ کہنا کہ حضرت ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما نے فرمایا۔)(۱)

علامہ ابن الصلاح رحمہ اللہ نے ''مقدمہ'' میں بھی اسی طرح لکھا ہے؛ مگر اس میں ایک قید ملحوظ ہے وہ یہ کہ یہ دو راویوں کا سقوط ایک ہی جگہ سے پے در پے ہو، اگر ایک جگہ سے دو کا سقوط نہیں ہوا؛ بل کہ دو الگ الگ جگہوں سے ہوا، تو اس کو اصطلاحاً

(۱) ارشاد طلاب الحقائق: ۱/۱۸۳

معضل نہیں بل کہ منقطع کہا جاتا ہے۔ چنانچہ علامہ الزرکشی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب "النکت علی ابن الصلاح" میں فرمایا:

" ومرادهم سقوطهما من موضع واحد، فإن سقطا من موضعين كان منقطعا من وجهين ولا يسمىٰ معضلا اصطلاحا . (۱)

اسی طرح علامہ عراقی رحمہ اللہ نے "التقييد والإيضاح" میں لکھا ہے:

" أطلق المصنف اسم المعضل على ما سقط منه اثنان فصاعدا ولم يفرق بين أن يسقط ذلک من موضع واحد أو من موضعين، وليس المراد بذلک إلا سقوطهما من موضع واحد، فأما إذا سقط راو من مكان ثم راو من مكان آخر فهو منقطع في موضعين وليس معضلا في الاصطلاح." (۲)

اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر دو راوی ایک ہی جگہ سے پے در پے ساقط ہو جائیں، تو اصطلاح محدثین میں اس کو معضل کہا جاتا ہے اور اگر دو الگ الگ مقامات سے دو راویوں کا سقوط ہوا ہے، تو یہ دو جگہ سے منقطع کہلاتی ہے۔

انقطاع

اسباب ضعف میں سے ایک انقطاع ہے اور وہ یہ ہے کہ سند میں سے ایک یا دو یا زیادہ راوی حذف ہو جائیں؛ مگر یہ حذف پے در پے یعنی ایک ہی جگہ سے نہ ہو،

(۱) النکت: ۱۴/۲

(۲) التقييد والايضاح: ۸۱/۱

بلکہ سند میں مختلف جگہوں سے ہو۔

علامہ ابن الحنبلی رحمہ اللہ نے ''قفو الأثر'' میں لکھا ہے:

'' ومنه المنقطع وهو ما سقط من سنده واحد أو أكثر مع عدم التوالي من أي وجه كان السقط''

(حدیث مردود میں سے ایک منقطع بھی ہے اور منقطع وہ ہے جس کی سند میں سے ایک راوی یا زیادہ کسی بھی طرح ساقط ہو جائیں، جب کہ پے در پے ساقط نہ ہوں۔)(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ معضل و منقطع کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے کہ، جو حدیث معضل ہوگی وہ منقطع بھی ہوگی؛ لیکن ہر منقطع معضل نہیں ہوتی۔ اور بعض حضرات محدثین مرسل کو بھی منقطع کہہ دیتے ہیں، جس طرح منقطع کو مرسل کہہ دیا جاتا ہے۔

تدلیس

حدیث ضعیف ہونے کے اسباب میں سے ایک تدلیس ہے، اور محدثین نے اس کی دو صورتیں بیان کی ہیں:

(۱) ایک یہ کہ راوی اس شخص سے جس سے اس کی ملاقات ہے یا وہ اس کا معاصر ہے، ایسی حدیث روایت کرے جس کو اس سے اس نے سنا نہیں اور اس میں وہ ''حَدَّثَنَا'' یا '' أَخْبَرَنَا '' وغیرہ الفاظ نہیں کہتا جو سماع پر صراحۃً دلالت کرتے ہیں، بلکہ '' قال فلان'' (فلاں نے کہا) یا '' عن فلان'' (فلاں سے روایت ہے) کہہ کر بیان کرتا ہے، اس کو تدلیس الاسناد کہتے ہیں۔

---

(۱) قفو الأثر: ۱/۶۹

محدثین کہتے ہیں:

" التدليس قسمان: أحدهما :تدليس الإسناد وهو أن يروي عمن لقيه ما لم يسمع منه مُوْهِمًا أنه سَمِعَه منه أو عمَّن عَاصَرَه ولم يلقِهِ مُوْهِمًا أنه قد لَقِيَهُ ،ومن شأنه أن لا يقول في ذلک : أخبرنا فلان ولا حَدّثَنا أو ما أشبههما . (۱)

(۲) دوسری قسم تدلیس الشیوخ ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ کسی شیخ سے وہ حدیث بیان کرے، جو اس نے اس سے سنی ہے؛ مگر اس کا نام یا کنیت یا نسبت وصفت وہ بیان کرے جس سے وہ شیخ ،معروف نہیں ہے تا کہ اس کو پہچانا نہ جاسکے۔ (۲)

تدلیس الاسناد کی جوصورت بیان کی گئی، اس میں ابن حجر رحمہ اللہ نے کچھ کلام کیا ہے، وہ فرماتے ہیں:

"اگر راوی ایسے شخص سے روایت کرتا ہے، جس سے اس کی ملاقات معروف وثابت ہو؛ مگر یہ خاص روایت اس سے سنا نہیں ہے، تو اس کو تدلیس کہتے ہیں اور اگر اس سے محض معاصرت حاصل ہے، ملاقات ثابت نہیں، تو ایسی روایت کو مرسل خفی کہتے ہیں۔" (۳)

نیز خطیب بغدادی کی عبارات سے بھی ان کی یہی رائے ظاہر ہوتی ہے۔ (۴)

خطیب بغدادی رحمہ اللہ نے تدلیس کی ایک اور صورت بھی بیان فرمائی ہے،

---

(۱) مقدمه ابن الصلاح: ۴۲،ارشاد طلاب الحقائق: ۱/ ۲۰۵،الکفایه: ۳۶۳-۳۶۴

(۲) مقدمه ابن الصلاح: ۴۲،ارشاد طلاب الحقائق: ۱/ ۲۰۸،الکفایه :۳۶۵

(۳) نزهة النظر : ۵۶،النکت علی ابن الصلاح: ۲/ ۶۱۴-۶۱۵

(۴) الکفایة: ۳۵۷

اس کو تدلیس التسویۃ کہتے ہیں۔

چناں چہ کہتے ہیں:

" وربما لم يسقط المدلس اسم شيخه الذي حدثه لكنه يسقط ممن بعد في الإسناد رجلا يكون ضعيفا في الرواية أو صغير السن ويحسن الحديث بذلك "

(بعض وقت راوی اپنے شیخ کو ساقط نہیں کرتا؛ بل کہ شیخ کے بعد جو راوی ضعیف ہو یا صغیر السن ہو، اس کو حذف کر دیتا ہے تا کہ حدیث کی سند حسن معلوم ہو۔)(۱)

تدلیس کے سلسلے میں محدثین وفقہا کا اختلاف ہے کہ وہ سببِ ضعف وجرح ہے یا نہیں؟ تدلیس الاسناد کی اکثر علما نے مذمت کی ہے اور مکروہ قرار دیا ہے۔ امام شعبہ رحمہ اللہ نے تو اس کی سخت مذمت کی ہے اور اس کو کذب کا بھائی قرار دیا ہے۔ (۲)

پھر جو شخص اس تدلیس میں معروف ہو، (بشرطیکہ وہ خود ثقہ ہو) اس کی روایت کے قبول کرنے کے بارے میں بھی اختلاف کیا گیا ہے۔ محدثین وفقہا کی ایک جماعت نے اس کو مجروح قرار دے کر ہر حال میں نا قابل قبول قرار دیا ہے، خواہ اس نے اپنا سننا بیان کیا ہو یا بیان نہ کیا ہو؛ مگر اکثر علما اس بارے میں تفصیل کے قائل ہیں، وہ یہ کہ مدلس راوی نے اگر ایسے الفاظ سے روایت کیا جس میں احتمال ہے کہ اس نے سنا نہ ہو؛ جیسے "عن فلان" کہہ کر روایت کرے، تو اس کا حکم مرسل کا ہے اور اگر ایسے الفاظ سے بیان کیا، جو سماع پر دلالت کرتے ہیں؛ جیسے "سمعت عن فلان" یا "أخبرنا"

---

(۱) الکفایہ: ۳۶۴

(۲) الکفایہ: ۳۵۶، تدریب الراوی: ۱/۲۲۸، مقدمہ ابن الصلاح: ۲۹

یا ''حدثنا'' تو وہ مقبول ہے۔(۱)

اس سلسلے میں اور بھی متعدد اقوال ہیں، اکثر علمانے مذکورہ تفصیل کو صحیح قرار دیا ہے۔
اور تدلیس الشیوخ کو اوپر والی صورت سے اخف قرار دیا گیا ہے اور بعض بڑے بڑے ائمہ سے بھی تدلیس الشیوخ مروی ہے۔

جیسے خطیب بغدادی رحمۃ اللہ کے بارے میں علامہ ابن الصلاح رحمۃ اللہ نے لکھا ہے:

''والخطيب الحافظ يروي في كتبه عن أبي القاسم الأزهري وعن عبيد الله بن أبي الفتح الفارسي وعن أبي عبيد الله بن أحمد بن عثمان الصيرفي ، والجميع شخص واحد من مشائخه ، وكذلك يروي عن الحسن بن محمد الخلال وعن الحسن بن أبي طالب وعن أبي محمد الخلال، والجميع عبارة عن واحد، ويروي أيضا عن أبي القاسم التنوخي وعن علي بن الحسن وعن القاضي أبي القاسم علي بن الحسن التنوخي وعن علي بن أبي علي المعدل، والجميع شخص واحد، وله من ذلك كثير.'' (۲) (واللہ أعلم)

(خطیب اپنی کتب میں ابوالقاسم ازہری سے اور عبید اللہ بن ابی الفتح فارسی سے اور ابوعبد اللہ بن احمد بن عثمان صیر فی سے روایت کرتے ہیں

(۱) ارشاد طلاب الحقائق: ۱/۲۰۹، النکت: ۲/۴۱۹، مقدمه ابن الصلاح: ۲۹، الکفایه: ۳۶۱

(۲) مقدمه ابن الصلاح: ۱۳۹-۱۴۰

اور یہ سب دراصل ان کے مشائخ میں سے ایک ہی شخصیت ہے، اسی طرح وہ حسن بن محمد الخلال سے اور حسن بن ابی طالب سے اور ابو محمد الخلال سے روایت کرتے ہیں، حال آں کہ یہ ایک ہی شخصیت کے نام ہیں اور نیز وہ ابو القاسم التنوخی سے اور علی بن الحسن سے اور قاضی ابوالقاسم علی بن الحسن التنوخی سے اور علی بن ابوعلی المعدل سے روایت کرتے ہیں، حال آں کہ یہ ایک ہی شخص ہے اور خطیب سے ایسا بہت ہوا ہے۔)

اور رہی تیسری قسم یعنی تدلیس التسویہ اس کو علمائے حدیث نے تدلیس کی اقسام میں سے سب سے بدتر قرار دیا ہے۔

علامہ عراقی رحمہ اللہ کہتے ہیں:

"وهو شرّ الأقسام وهو الذي يُسمّونه تدليسَ التسوية وقد سمّاه بذلک أبو الحسن بن القطان وغيره من أهل هذاالشأن."

(یہ سب سے بدترین قسم ہے اور یہ وہی قسم ہے، جس کو "تدلیس التسویہ" کہتے ہیں، اس کا یہ نام ابوالحسن بن القطان وغیرہ اس شان کے علما نے رکھا ہے۔)(۱)

یہاں تک جو اسباب ضعف حدیث بیان کیے گئے، وہ ضعف حدیث کے وہ اسباب ہیں، جس کا تعلق سند میں حذف واسقاط سے ہے۔

دوسری قسم کے اسباب

دوسری قسم وہ اسباب ہیں، جن کا تعلق راوی کے اوصاف سے ہے۔ حافظ ابن

(۱) التقیید والایضاح: ۱/۹۵، نیز دیکھو: النکت: ۲/۴۰۳، تدریب الراوی: ۱/۲۲۴

حجر رحمہ اللہ نے راوی میں طعن و جرح کے دس اسباب بیان فرمائے ہیں اور ان میں سے بعض بعض سے اشد ہیں اور پانچ کا تعلق راوی کی عدالت سے ہے اور پانچ کا تعلق راوی کے ضبط و اتقان سے ہے۔ ان کی تفصیل یہ ہے:

(۱) **کذب**: کہ حدیث میں عمداً جھوٹ بولنا ثابت ہو، ایسے راوی کی حدیث کو موضوع کہا جاتا ہے اور اس کو پہچاننے کے مختلف طریقے ہیں، ان کی تفصیل حدیث موضوع پر بحث کے ضمن میں آ رہی ہے۔

(۲) **تہمتِ کذب**: یعنی راوی کا متہم بالکذب ہونا۔ اس کی صورت یہ ہے کہ کوئی حدیث راوی سے ایسی منقول ہو، جو قواعد معلومہ کے بالکل خلاف ہو اور یہ حدیث کسی اور سے مروی نہ ہو، تو ایسا راوی متہم بالکذب ہوگا اور یہ سمجھا جائے گا کہ اس نے یہ حدیث گھڑ کر بیان کی ہے؛ مگر چوں کہ خاص طور پر اس حدیث میں اس کا کذب ثابت نہیں؛ لہٰذا یہ پہلے کے اعتبار سے اخف ہوگا۔ اسی طرح جس آدمی کا جھوٹا ہونا معروف ہو، اگر چہ حدیث میں اس کا کذب ظاہر نہ ہو، اس کی روایت بھی اسی کے درجہ میں ہوگی اور متہم بالکذب کی حدیث متروک کہلاتی ہے۔

(۳) **کثرۃ الغلط**: کثرت کے ساتھ غلطی کرنا بایں طور کہ غلطی صواب سے زیادہ ہو یا برابر ہو، ہاں کبھی کبھی غلطی کا ہو جانا، بھول کا ہو جانا، تو انسان کا خاصہ ہے، اس سے جرح نہیں کی جا سکتی۔

اسی لیے ابن معین رحمہ اللہ نے فرمایا:

"لستُ أعجبُ مِمّن يُحدّث فيُخطي وإنما أعجب مِمّن يُحدّث فيُصيبُ."

(مجھے اس پر تعجب نہیں کہ کوئی حدیث بیان کرے اور غلطی کر جائے،

تعجب تو اس پر ہے کہ حدیث بیان کرے اور غلطی نہ کرے)

ابن حجر رحمۃ اللہ اسکو نقل کر کے فرماتے ہیں:

اگر کسی آدمی کی جرح اس لیے کی گئی کہ اس نے کسی حدیث میں غلطی کی یا وہم کا شکار ہوا یا تفرد کیا، تو یہ کوئی جرح نہیں ہے، جس سے اس کی حدیث کو رد کر دیا جائے۔(۱)

غرض جب راوی کثرت کے ساتھ غلطی کرے تو وہ مجروح ہوتا ہے اور اسکی حدیث بھی منکر کہلاتی ہے۔

(۴) **غفلت**: یعنی حفظ و اتقان میں غفلت کا شکار ہونا، اس سے مراد بھی کثرتِ غفلت ہے ورنہ تھوڑی بہت غفلت تو ہر کسی سے ہو جاتی ہے اور یہ سبب ضعف و جرح نہیں، ہاں اگر کثرت کے ساتھ غفلت کا ظہور ہو تو وہ جرح ہے اور اسکی روایت بھی منکر کہلاتی ہے۔

(۵) **فسق**: یعنی ارتکابِ کبائر، خواہ وہ کبائر عملی ہوں جیسے زنا کاری، شراب نوشی وغیرہ، یا وہ زبانی وقولی ہوں، جیسے غیبت وغیرہ۔ ایسے راوی کی روایت بھی منکر کہلاتی ہے۔

(۶) **وھم**: حدیث بیان کرنے میں وہم لگ جانا بایں طور کہ وہم سے حدیث کی روایت کرے؛ مگر اس سے بھی مراد کثرت وہم ہے۔ اگر کبھی کبھی وہم ہو جائے، تو وہ جرح نہیں ہے اور اس سے کوئی بھی بچا ہوا نہیں ہے۔

علامہ ابن المبارک رحمۃ اللہ نے فرمایا:

"من ذا سَلِمَ من الوَهْم؟". (۲)

---

(۱) لسان المیزان: ۱/۲۸

(۲) لسان المیزان: ۱/۲۸

ہاں کثرت سے وہم کا شکار ہوتا ہو، تو یہ جرح ہے، مثلاً ایک حدیث کو دوسری حدیث میں داخل کر دیتا ہے یا منقطع و مرسل کو موصولاً و مسنداً بیان کرتا ہے وغیرہ۔ اگر کوئی ماہر نقاد حدیث اس وہم پر مطلع ہوتا ہے اور قرائن اس پر دلالت کرتے ہیں، تو ایسی حدیث معلّل کہلاتی ہے اور یہ علم بڑا دقیق ہے۔

(۷) مخالفتِ ثقات: یعنی ثقہ و قابلِ اعتماد راویوں نے جو اور جیسا روایت کیا، اس کے خلاف روایت کرنا، یہ بھی جرح ہے، جس سے راوی ضعیف قرار پاتا ہے۔
اور یہ مخالفت کئی طرح پر ہے:

۱- سیاق سند میں تغیر واقع ہو۔ ایسی حدیث کو جس کی سند میں راوی نے تغیر کر دیا، جب کہ دوسرے ثقہ راوی اس کے خلاف ہیں، مدرج الاسناد کہتے ہیں۔ اور اس کی بھی کئی اقسام محدثین نے بیان فرمائی ہیں۔ (۱)

۲- متن حدیث میں صحابی یا غیر صحابی کا کوئی کلام ملا دے، ایسی حدیث ''مدرج المتن'' کہلاتی ہے۔

۳- راویوں میں تقدیم یا تاخیر کے سبب مخالفتِ ثقات ہو، جیسے مرہ بن کعب کو کعب بن مرہ کہدیا، اس کو مقلوب کہا جاتا ہے۔ اور یہ تقدیم و تاخیر کبھی متن میں بھی ہوتی ہے۔

۴- اگر مخالفت اس طرح ہوئی کہ سند میں کسی راوی کا اضافہ ہو گیا، تو ایسی حدیث کو ''مزید فی متصل الاسناد'' کہتے ہیں۔

۵- اگر مخالفت بایں طور ہوئی کہ راوی کو بدل دیا اور کوئی وجہ ترجیح بھی نہ ہو، تو وہ حدیث مضطرب کہلاتی ہے اور یہ کبھی ایک راوی سے ہوتا ہے اور کبھی ایک جماعت

(۱) دیکھو: نزهة النظر : ٦٥

کی طرف سے ہوتا ہے اور یہ موجب ضعف حدیث ہے۔

علامہ نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"الاضطراب موجب ضعف الحديث لإشعاره بأنه لم يضبط." (۱)

اگر کسی وجہ ترجیح سے اس اضطراب کو دور کر دیا جائے، تو پھر روایت مضطرب نہیں کہلاتی۔

علامہ نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

" فإن ترجحت إحدى الروايتين بحيث لا تقاومها الأخرى لكون راويها أحفظ أوأكثر صحبةً للمروي عنه أوغيره من وجوه الترجيح المعتمدة فالحكم للراجح ، ولا يطلق عليه حينئذ وصف الاضطراب ولا له حكمه. (۲)

(یعنی اگر دو روایتوں میں سے ایک راجح ہو اس طرح کہ دوسری روایت اس کے برابر کی نہ رہے، اس کے راوی کے احفظ ہونے یا جس سے روایت کر رہا ہے اس سے کثیر الصحبۃ ہونے کی وجہ سے یا دیگر کوئی وجہ ترجیح کی بنا پر، جو معتمد وجوہ ترجیح میں سے ہے، تو پھر حکم راجح کو حاصل ہوگا اور اس وقت اس پر اضطراب کا وصف بھی نہیں بولا جائے گا اور نہ ہی اس کا حکم ہوگا۔)

۶- اگر مخالفت اس طرح ہوئی کہ کسی لفظ کے نقطوں میں تغیر کر دیا، تو اس کو

(۱) ارشاد طلاب الحقائق: ۱/۲۵۳

(۲) ارشاد طلاب الحقائق: ۱/۲۴۹

''مُصَحّف'' کہتے ہیں ،جیسے ابن مراجم **(بالجیم المعجمة)** کو ابن مزاحم **(بالحاء المهملة)** کہہ دیا، یا جیسے ''**احتجر**'' **(بالراء المهملة)** کو ''**احتجم**'' **(بالمیم)** پڑھ دیا وغیرہ۔

۷- اور اگر لفظ کی شکل میں تغیر کر دیا ہو، تو اس کو تحریف اور ایسی حدیث کو ''مُحَرّف'' کہتے ہیں، جیسے کسی نے کہا'' **عن رسول الله عن جبريل عن الله عن رجل**''، حال آں کہ یہ ''**عن رجل**''نہیں؛ بل کہ ''**عزوجل**'' تھا، بھلا اللہ تعالے کسی رجل سے کیسے روایت کرتا؟

اکثر محدثین تحریف وتصحیف کو ایک ہی فصل میں بیان کرتے ہیں اور دونوں صورتوں کے لیے''تصحیف'' کا لفظ ہی استعمال کر لیتے ہیں اور اس تصحیف کی چھ شکلیں بیان کی گئی ہیں:

(۱) **تصحيف فى الاسناد** جیسے ''**ابن مراجم**''کو ''**ابن مزاحم**'' روایت کرنا۔

(۲) **تصحيف فى المتن** جیسے ''**احتجر**''کو ''**احتجم**'' پڑھنا۔

(۳) **تصحيف البصر** جیسے یعنی آنکھوں سے چوک ہو جانا، جیسا کہ اوپر کی مثالوں میں ہوا ہے۔

(۴) **تصحيف السمع** جیسے''**احول**'' کو''**احدب**'' سن لیا گیا۔

(۵) **تصحيف اللفظ** جیسے اوپر کی مثالوں میں اسی کو بتایا گیا ہے۔

(۶) **تصحيف المعنى** جیسے اس کی مثال جیسے قبیلۂ عنزہ کے ایک شخص نے کہا کہ حضور علیہ السلام نے ہماری طرف نماز پڑھی، یہ اس نے اس حدیث سے تصحیف کیا جس میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عنزہ (نیزہ) کی طرف نماز

پڑھی، تو عنزہ سے اس نے قبیلہ عنزہ مراد لیا۔ (۱)

(۸) جہالتِ راوی: ضعف حدیث کا آٹھواں سبب راوی کا مجہول ہونا ہے۔ اور محدثین کی اصطلاح میں جہالت کی دو قسمیں ہیں: ایک جہالت العین، ایک جہالت الوصف۔

جہالت العین یہ ہے کہ اصحاب الحدیث اس کو نہ جانیں کہ وہ کون ہے؟ اور اس کی حدیث بھی صرف ایک راوی سے معروف و معلوم ہو۔

اور جہالت الوصف یہ ہے کہ دو یا زیادہ راوی اس سے روایت کریں؛ مگر اس کی توثیق نہ کی گئی ہو، اسی کو ''مستور'' کہتے ہیں۔ (۲)

مجہول کی ایک تیسری قسم یہ ہے کہ راوی معروف العین ہو، یعنی اس سے دو یا زیادہ محدثین روایت کریں؛ مگر ظاہراً و باطناً دونوں طرح وہ مجہول الوصف ہو۔ (۳)

ان کے احکام اور اس بارے میں اختلاف و تفصیل آگے آرہی ہے۔

(۹) **بدعت:** یعنی راوی بدعت میں مبتلا ہو، تو اس کی روایت بھی ضعیف ہوتی ہے۔

بدعت دو قسم پر ہے: ایک وہ جس سے کفر لازم آتا ہے، اس بدعت کے مرتکب و حامی کی روایت جمہور کے نزدیک مردود ہے۔ اور دوسری قسم وہ بدعت جس سے کفر لازم نہیں آتا ہے بلکہ فسق لازم آتا ہے۔ اس میں محدثین کا اختلاف ہے، جمہور کے نزدیک اس بدعتی کی روایت جو اپنی بدعت کا داعی نہ ہو، مقبول ہے اور داعی ہو تو

---

(۱) ان اقسام کی تفصیل مع امثلہ کے لیے دیکھئے: مقدمہ ابن الصلاح: ۱۲۰-۱۲۲، معرفة علوم الحدیث: ۱۸۱-۱۸۹، ارشاد طلاب الحقائق: ۲/ ۵۶۶-۵۷۰، تدریب الراوی: ۲/ ۲۷

(۲) نزهة النظر: ۷۵، مقدمہ ابن صلاح: ۴۴

(۳) ارشاد طلاب الحقائق: ۱/ ۲۹۲، الفیة العراقی: ۷۵، تقریب: ۱/ ۳۱۶

مردود ہے۔[1]

(۱۰) سوئے حافظہ: اس سے مراد یہ ہے کہ حافظہ کی کمزوری کی وجہ سے غلطی کرے اور اس کی غلطیاں غالب ہوں۔

پھر اس کی دو اقسام ہیں:

(۱) کبھی تو یہ بڑھاپے کی وجہ سے یا آنکھوں کی بینائی جاتے رہنے سے یا وہ کتابوں پر اعتماد کر کے روایت کرتا تھا، پس کتابیں ضائع ہوگئیں اس کی وجہ سے سوئے حافظہ کا شکار ہوا، تو اس کو طاری کہا جاتا ہے اور ایسا راوی ''مختلط'' کہلاتا ہے۔

(۲) کبھی سوئے حافظہ ہر حال میں راوی کے ساتھ لگا رہتا ہے۔ بعض محدثین اس کی روایت کو شاذ کہتے ہیں۔[2]

یہ ہیں وہ اسباب جن کی وجہ سے حدیث کو ضعیف قرار دیا جاتا ہے؛ مگر ان میں سے بعض کے بارے میں حضرات فقہا و محدثین کا اختلاف ہے اور بعض کے بارے میں خود محدثین ہی مختلف الخیال ہیں۔ ذیل میں ان کی بحث نقل کی جاتی ہے۔

---

(۱) نزهة النظر: ۷۵-۷۷، مقدمه ابن صلاح: ۴۵، ارشاد طلاب الحقائق: ۳۰۲/۱

(۲) نزهة النظر: ۷۵، مقدمة ابن الصلاح: ۴۴

اسباب جرح اور فقہائے کرام

حدیث مرسل کا حکم

حدیث مرسل کے بارے میں جمہور محدثین کی رائے یہ ہے کہ وہ نا قابل اعتبار ہے، اسی لیے وہ اس کو مردود کے اقسام میں شمار کرتے ہیں؛ مگر اس سلسلے میں اختلاف پایا جاتا ہے، حتی کہ بعض نے یہاں تک کہا ہے کہ دور اول میں مرسل سے احتجاج ہی جمہور کا مسلک رہا ہے اور سب سے پہلے جنھوں نے اس کو نا قابل احتجاج قرار دیا، وہ امام شافعی رحمہ اللہ ہیں۔

امام ابوداؤد رحمہ اللہ نے اہل مکہ کے نام جو خط لکھا تھا، اس میں وہ فرماتے ہیں:

"اما المراسيل فقد كان يحتج بها العلماء في ما مضى مثل سفيان الثوري ومالك والاوزاعي حتى جاء الشافعي رحمه الله فتكلم فيه وتابعه على ذلك أحمد بن حنبل وغيره." (۱)

اور امام ابن جریر الطبری رحمہ اللہ نے کہا:

"وأجمع التابعون بأسرهم على قبول المرسل ولم يأت عنهم إنكاره ولا عن أحد من الائمة بعدهم إلى رأس المأتين، قال ابن عبدالبر رحمه الله : كأنه يعنى أن الشافعي رحمه الله أول من رده." (۲)

(۱) رسالة ابى داؤد الى اهل مكة: ۲۴
(۲) تدريب الراوى: ۱/ ۱۹۸

اگر چہ یہ اجماع کا دعویٰ محل نظر ہے جیسا کہ حافظ رحمہ اللہ نے "النکت علی ابن الصلاح" میں اور حافظ سخاوی رحمہ اللہ نے "فتح المغیث" میں لکھا ہے۔ تاہم اس سے اتنا معلوم ہوتا ہے کہ جمہور تابعین کے نزدیک مرسل کو قابل احتجاج سمجھا جاتا تھا۔

مالکیہ نے امام مالک رحمہ اللہ کا مذہب یہی لکھا ہے کہ وہ مرسل کو حجت قرار دیتے تھے۔(۱)

اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا بھی یہی مسلک ہے، ابن الصلاح رحمہ اللہ نے فرمایا:

"والاحتجاج به مذهب مالك وأبي حنيفة وأصحابهما رحمهم الله في طائفة." (۲)

اور امام نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"وقال مالك وأبوحنيفة وأصحابهما وطائفة من العلماء يحتجّ به."(۳)

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مسلک اس سلسلے میں یہ ہے:

تابعین اور تبع تابعین کے مرسلات مقبول ہیں اور اس کے بعد والوں کے مرسلات قابل قبول نہیں، الّا یہ کہ راوی کی عادت ہو کہ وہ صرف ثقہ سے روایت کرتا ہو، تب اس کی مرسل حدیث قبول کی جا سکتی ہے۔

علامہ ابن الحنبلی رحمہ اللہ "قفو الاثر" میں فرماتے ہیں:

---

(۱) التمهيد لابن عبدالبر: ۲/۱

(۲) مقدمة ابن الصلاح: ۲۲

(۳) ارشاد الطلاب: ۱۷۲/۱

”والمختارفي التفصيل قبول مرسل الصحابی مطلقاً ومرسل أهل القرن الثاني والثالث عندنا (أي الحنفية) وعند مالک رحمہ اللہ مطلقاً ـــــــ وأما مرسل من دون هؤلاء فمقبول عند بعض أصحابنا، مردود عند آخرين إلا أن يرويَ الثقات مرسلَه كما روَوْا مسندَه ، فإن كا ن الراوي يرسل عن الثقات وغيرهم فعن أبي بكر الرازي من أصحابنا وأبي الوليد الباجي من المالكية عدم قبول مرسله إتفاقاً.“ (۱)

(اس مسئلہ کی تفصیل میں مختار قول یہ ہے کہ صحابی کی مرسل حدیث مطلقا اوردوسرے اور تیسرے قرن کی مرسل حدیث (حنفیہ کے نزدیک) قابل قبول ہےاورامام مالک رحمہ اللہ کےنزدیک بھی مطلقاً مقبول ہےاوررہیں ان کے بعدوالوں کی مرسل حدیثیں،تو وہ ہمارے بعض اصحاب کےنزدیک مقبول ہیں اوربعض دیگرحضرات کےنزدیک مردود ہیں ؛مگر یہ کہ اس راوی کی مرسل حدیث ثقہ حضرات روایت کریں جیسے اس کی مسند روایت کرتے ہیں،پس اگرراوی ایسا ہے کہ ثقہ وغیرثقہ سب سے ارسال کرتا ہو،تو ہمارے اصحاب میں سے ابوبکر رازی سے اور مالکیہ میں سے ابوالولید باجی سے مروی ہے کہ بالاتفاق اس کی مرسل حدیث نامقبول ہے۔)

امام بزدوی رحمہ اللہ ”کنزالاصول الی معرفة الاصول“ میں فرماتے ہیں:

(۱) قفوالاثر: ۱/۶۷

''وأما إرسال القرن الثاني والثالث فحُجّة عندنا، وهوفوق المسند، كذا ذكره عيسى بن أبان وأما إرسال من دون هؤلاء فقد اختلف فيه، فقال بعض مشائخنا يُقْبَلُ إرسال كلّ عدل، وقال بعضهم لايُقْبَلُ، أما وجه الأول فما ذكرنا، وأما الثاني فلأن الزمان زمان فسق فلابدّ من البيان إلا أن يرويَ الثقات مرسلَه كمارَوَوْا مسندَه مثل إرسال محمد بن حسن.'' (۱)

اورامام حسام الدین رحمہ اللہ نے فرمایا:

''فالمُرسل من الصحابي محمول على السماع، ومن القرن الثاني والثالث على أنه وضح له الأمر واستبان له الإسناد ، وهوفوق المسند فإن من لم يتّضح له الأمر نسبه إلى من سمعه منه ليحمله ما تحمل عنه لكن هذا ضرب مزية يثبت بالاجتهاد فلم يجز النسخ بمثله، وأما مراسيل من دون هولاء فقد اختلف فيه إلا أن يرويَ الثقات مرسلَه كما رَوَوْا مسندَه.'' (۲)

ان عبارت سے مستفاد ہوا کہ احناف کے نزدیک:

(۱) ایک صحابی دوسرے صحابی سے جو حدیث مرسلاً بیان کرے وہ باتفاق علماء مقبول ہے۔

---

(۱) اصول بزدوی: ۱۷۱-۱۷۳

(۲) منتخب حسامی مع شرح النامی: ۱/۱۳۶-۱۳۷

(۲) قرن تابعین وتبع تابعین کی مرسل احادیث بھی مطلقاً مقبول اور حجت ہیں۔

(۳) اس کے بعد کے لوگوں کی مرسل حدیث کے بارے میں احناف میں اختلاف ہے، بعض فرماتے ہیں کہ ہر عادل وثقہ کی مرسل حدیث مقبول ہے اور بعض فرماتے ہیں کہ، چوں کہ قرون مشہود لہا بالخیر کے بعد کذب اور فسق پھیلا ہوا تھا؛ لہٰذا بعد کے دور کی مرسل حجت نہ ہوگی۔

(۴) لیکن اگر بعد کے دور کی مرسل حدیث کو ثقات ولائق اعتماد محدثین روایت کریں، جس طرح اس راوی کی مسند روایت کو روایت کرتے ہیں، تو وہ بھی باتفاق احناف مقبول وحجت ہے۔

اور امام شافعی رحمہ اللہ بھی مطلقاً مرسل حدیث کو رد نہیں فرماتے؛ بل کہ بعض شرائط کے ساتھ ان کے نزدیک وہ حجت ہے۔

ان شرائط کی تفصیل یہ ہے:

(۱) مرسل کی تقویت کسی مسند حدیث سے ہو۔

(۲) مرسل کی تقویت کسی اور مرسل حدیث سے ہو، جو دوسرے راوی سے آئے۔

(۳) بعض صحابہ کا قول اس مرسل حدیث کے موافق ہو۔

(۴) اکثر اہل علم کا قول اس کے موافق ہو۔

امام نووی رحمہ اللہ مقدمہ ''شرح مسلم'' میں لکھتے ہیں:

''ومذهب الشافعي رحمه الله أنه إذا انضمّ إلى المرسل ما يعضده احتجّ به، وذلک بأن يُرْوٰى أيضاً مُسنَداً أومرسلاً من جهة أخرى أو يعمل به بعضُ الصحابة أو أكثر العلماء.'' (۱)

(۱) مقدمہ شرح مسلم: ۱/۱۷

حافظ ابن رجب حنبلی رحمہ اللہ نے فرمایا:

"واحتج بالمرسل أبوحنيفة وأصحابه ومالک وأصحابه رحمهم الله، وكذا الشافعي وأحمد وأصحابهما رحمهم الله إذا اعْتُضِدَ بمُسْند آخر أو مرسل آخر بمعناه عن آخر، فيَدُلّ على تعدُّد المخرج أو وافقه قول بعض الصحابة أو قال به أكثر أهل العلم." (۱)

خلاصہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ وامام مالک اوران کے اصحاب رحمہم اللہ کے نزدیک قرن ثانی وثالث کی حدیث مرسل تومطلقاً مقبول ہے اوراس کے بعد کی وہ مرسل بھی مقبول ہے جس کوائمہ ثقات روایت کریں اورامام شافعی واحمد رحمہما اللہ کے نزدیک چارشرائط سے جن کا اوپر ذکر ہوا، مرسل حدیث مقبول ہے اوراسی وجہ سے امام شافعی رحمہ اللہ نے سعید بن مسیّب کی مراسیل کومقبول فرمایا ہے جیسا کہ امام نووی رحمہ اللہ نے "ارشادالطلاب" میں اورابن الصلاح رحمہ اللہ نے "مقدمہ" میں امام سیوطی رحمہ اللہ نے تدریب الراوی میں اوردیگرحضرات نے بھی لکھا ہے۔ (۲)

حدیث منقطع کا حکم

حدیث منقطع کے بارے میں محدثین وفقہا کا اختلاف ہے۔محدثین کے نزدیک یہ ضعیف ہے اورنا قابل اعتبار اورفقہا کے نزدیک قرن ثالث کا انقطاع مقبول ہے جیسا کہ اوپر کی عبارت میں گزرچکا؛ کیوں کہ اوپر جہاں جہاں قرن ثالث

(۱) نقله ابو غده عبد الفتاح في تعليقه على مقدمة اعلاء السنن: ۱/ ۸۸
(۲) ارشاد الطلاب: ۱/۱۷۱، مقدمه ابن الصلاح: ۲۲، تدریب الراوی: ۱/ ۱۹۹

کے ارسال کا ذکر ہے، اس سے محدثین کی اصطلاح میں منطقع مراد ہے؛ کیوں کہ عام طور پر فقہا واصولیین منقطع کو بھی مرسل کہہ دیا کرتے ہیں۔ بہ ہر حال فقہائے احناف اور مالکیہ کے نزدیک تبع تابعین کے دور کا انقطاع مقبول ہے اور اس کے بعد کے انقطاع کے لیے وہی شرط ہے، جو اوپر مذکور ہوئی کہ ثقات اس راوی کی منقطع روایت کو بھی مسند کی طرح روایت کریں۔

تدلیس اور فقہائے کرام

تدلیس کے بارے میں اوپر محدثین کا اختلاف اور اس کے بارے میں ان کا صحیح نظریہ اور قول ذکر کیا جا چکا ہے، وہ یہ کہ اکثر محدثین اس کے قائل ہیں کہ مدلس راوی اگر ایسے الفاظ سے روایت کرتا ہے، جو سماع پر دلالت کرتے ہیں، تو وہ روایت مقبول ہوگی، بہ شرطیکہ وہ ثقہ ہو ورنہ نہیں۔

مگر حضرات فقہا کے نزدیک تدلیس کوئی سبب جرح وضعف نہیں ہے۔ فخر الاسلام بزدوی رحمہ اللہ نے فرمایا:

”ومن ذلک طعنه بالتدليس، وذلک أن تقول حدّثني فلان عن فلان من غير أن يتّصل الحديث بقوله حدّثنا أوأخبرنا، وسمّوه عنعنةً؛ لأن هذا يوهم شبهة الإرسال وحقيقته ليس بجرح فالشبهة الأولى.“ (۱)

(یعنی طعن مردود میں سے محدثین کا تدلیس سے طعن کرنا بھی ہے، اور تدلیس یہ ہے کہ یوں کہے ”حدّثني فلان عن فلان“ بغیر اس کے کہ حدیث کو ”أخبرنا“ یا ”حدّثنا“ کہہ کر متصل کرے اور محدثین

(۱) اصول بزدوی: ۱۸:۱۷

اس کو عنعنہ کہتے ہیں۔ یہ طعن مردود اس لیے ہے کہ اس سے روایت کے منطقع ہونے کا شبہ پیدا ہوتا ہے اور جب حقیقت انقطاع بھی جرح نہیں، تو شبہ انقطاع تو بدرجہ اولی جرح نہیں ہوگا۔)

اور'' نورالانوار''میں ہے:

''لایُقْبَلُ الطعنُ بالتدلیس...؛ لأن غایته أنه یوهم شبهة الإرسال، وحقیقة الإرسال لیس بجرح فشبهته أولی''. (۱)

غرض یہ کہ فقہائے احناف کے نزدیک تدلیس جرح نہیں ہے؛ لیکن اس کے قبول کرنے کے لیے فقہا نے یہ شرط لگائی ہے کہ قرون ثلاثہ کے ثقات کی تدلیس، تو مقبول ہے۔ اور قرون ثلاثہ کے بعد کی تدلیس میں وہی تفصیل ہے، جو ارسال میں گزری۔ ''قفو الاثر'' میں احناف کا مسلک اس طرح نقل فرمایا:

''وأما عندنا (معشرالحنفیة) فقیل لمرویّه (أي المدلِّس) حکمُ المرسل وقد علمتَ حکمَه.'' (۲)

اس کو نقل کر کے مولانا ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''قلتُ: فإن کان المدلِّس من ثقات القرون الثلاثة یُقْبَلُ تدلیسُه کإرساله مطلقاً وإن کان ممّن دون هؤلاء ففیه تفصیل قد مرّ.'' (۳)

خلاصہ یہ ہوا کہ جو حدیث مرسل کا حکم ہے، احناف کے نزدیک حدیث مدلس کا بھی وہی حکم ہے۔

---

(۱) نورالانوار: ۱۹۶/۲

(۲) قفو الأثر: ۷/۱

(۳) مقدمه اعلاء السنن: ۹۸/۱

جہالت راوی: اقسام واحکام

محدثین نے جہالت راوی کی تین اقسام قرار دی ہیں:(۱)

(۱) جہالت عین: وہ یہ ہے کہ راوی سے ایک سے زائد روایت کرنے والا نہ ہو، اگر ایک سے زیادہ اس سے روایت کرنے والے ہوں، تو وہ مجہول العین نہ رہے گا۔

(۲) جہالت عدالت ظاہراً وباطناً: اور وہ یہ ہے کہ راوی کا ثقہ وقابل اعتماد ہونا نہ ظاہراً معلوم ہو نہ باطناً، اگر چہ اس سے دو راوی روایت کرتے ہوں۔

(۳) جہالت عدالت باطناً: یعنی راوی کا ثقہ ہونا باطناً تو معلوم نہ ہو؛ لیکن ظاہر حال سے عدل وثقہ معلوم ہو۔ اسی کو مستور الحال کہتے ہیں۔

علامہ نووی رحمۃ اللہ نے مقدمہ ''شرح مسلم'' میں لکھا ہے:

''دوسری قسم یعنی مجہول العدالۃ ظاہراً وباطناً کی روایت جمہور کے نزدیک نا قابل قبول ہے، لیکن باقی دو یعنی مجہول العین اور مجہول العدالۃ ظاہراً جس کو مستور کہتے ہیں، ان کی روایت سے اکثر محققین نے احتجاج کیا ہے''۔(۲)

علامہ ابن الصلاح رحمۃ اللہ نے مستور کے بارے میں مقبول ہونے کا قول ذکر کر کے فرمایا:

'' قلتُ: يشبه أن يكون العمل على هذا الرأي في كثير من كتب الحديث المشهورة في غير واحد من الرواة

---

(۱) دیکھئے: ارشاد الطلاب: ۲۹۲/۱، مقدمہ شرح مسلم للنووی: ۱۷، توضیح الافکار: ۱۸۵/۲

(۲) مقدمہ شرح مسلم: ۱۷

الذين تقادم العهد بهم وتعذرت الخِبرة الباطنة بهم." (۱)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مستور کی روایت کا مقبول ہونا جمہور کا مسلک ہے اور عموماً اسی پر عمل بھی ہے۔ اور فقہاء کرام میں سے احناف کا مسلک مستور کے بارے میں یہ ہے کہ قرون مشہود لہا بالخیر کے مستور راوی کی حدیث مقبول وحجت ہے اور اس کے بعد کے ادوار کی نہیں۔ چنانچہ "**حسامی**" میں ہے:

"**والمستور كالفاسق لايكون خبره حجةً في باب الحديث مالم يظهر عدالته إلا في الصدر الأول**"

حسامی کی شرح "النامي" میں علامہ عبدالحق حقانی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

"**أي لايكون خبر المستور حجةً في جميع الصدور إلا في الصدرالأول، وأراد به قرن الصحابة والتابعين، فخبر المستور من القرون الثلاثة يكون حجةً بشروط.**" (۲)

اسی طرح "قفو الاثر" میں ہے، ولفظه هذا:

"**واماالمستورعندنا من كان عدلاً فى الظاهر ولم تعرف عدالته فى الباطن سواء انفرد بالرواية عنه واحد ام روى عنه اثنان فصاعداً فحكم حديثه الانقطاع الباطن وعدم القبول الا فى الصدر الاول.**" (۳)

مگر بعض کتب حنفیہ میں اس کے خلاف دو اقوال اور ملتے ہیں۔ "اصول الآمدی" میں مطلقاً مستور کی حدیث کا مقبول ہونا مذکور ہے اور ملا علی قاری رحمہ اللہ نے بھی

---

(۱) مقدمۂ ابن الصلاح: ۴۴
(۲) حسامی مع النامی: ۱/۱۴۳
(۳) قفو الاثر: ۱/۸۶

''شرح النخبه'' میں اس کو نقل کیا ہے۔(۱)

اور دوسرا قول مطلقاً نا مقبول ہونا ہے، امام بزدوی رحمہ اللہ نے غالباً اسی کو اختیار فرمایا ہے۔

چناں چہ وہ فرماتے ہیں:

''والمطلق من العدالة ينصرف إلى أكمل الوجهين فلهذا لم يجعل خبر الفاسق والمستور حجةً.'' (۲)

اس کے بعد امام بزدوی رحمہ اللہ کی ایک عبارت ملی جو اوپر کے مسلک ہی کی ترجمانی کرتی ہے اور غالباً کا لفظ بندہ نے اسی احتمال کی بنیاد پر لکھا تھا کہ کسی اور عبارت میں وضاحت ہو سکتی ہے۔ وہ عبارت یہ ہے:

''والصحيح ما حكاه محمد أن المستور كالفاسق لا يكون خبره حجةً حتى يظهر عدالته، وهذا بلا خلاف في باب الحديث احتياطاً إلا في الصدر الاول.'' (۳)

احناف کا معتدل مسلک وہی ہے جو اوپر مذکور ہوا کہ قرون خیر کے مستور کی حدیث حجت ہے اور اس کے بعد والوں کی حجت نہیں۔

رہا مجہول العین، اس کے بارے میں احناف کے مسلک کا خلاصہ یہ ہے کہ مجہول العین پانچ قسم پر ہے۔

(۱) سلف صالحین اس سے روایت کریں۔

(۲) یا بعض لوگ اس کی حدیث قبول کریں اور بعض قبول نہ کریں۔

---

(۱) مقدمه اعلاء السنن: ۱/۱۲۷

(۲) اصول بزودی: ۱۶۶

(۳) اصول بزدوی: ۱۷۷

(۳) یا اس کے بارے میں خاموش رہیں، طعن و جرح نہ کریں۔

ان تینوں صورتوں میں مجہول العین راوی معروف کی طرح ہوگا اور اس کی حدیث قابل قبول ہوگی۔

(۴) اور اگر سلف کے زمانہ میں اس پر رد ہوگیا، تو وہ روایت مستنکر ہوگی۔

(۵) اور اگر سلف کے دور میں اس کی حدیث ظاہر ہی نہ ہوئی اور نہ اس کا رد ہوا اور نہ قبول، تو اس کی حدیث جائز العمل ہوگی، واجب العمل نہ ہوگی۔ (۱)

مگر یاد رہے کہ اوپر کی تین صورتوں میں جو مجہول العین کی حدیث کو حجت ومقبول مانا گیا ہے، یہ اس شرط سے مشروط ہے کہ صدر اول یعنی صحابہ یا تابعین یا تبع تابعین کے دور میں ہو، اس کے بعد کے ادوار کے مجہول العین راوی کی حدیث کلیۃً مردود ہے۔

چنانچہ امام بزدوی رحمہ اللہ نے صدر اول کی شرط لگائی ہے، وہ فرماتے ہیں:

والجواب أن خبرالمجهول من الصدر الأول مقبول عندنا على الشرط الذى قلنا (أي من قبل من رواية السلف عنه أو الاختلاف فيه أوالسكوت عنه) بشهادة النبي عليه السلام على ذلك القرن بالعدالة .'' (۲)

اسی طرح ایک اور جگہ فرماتے ہیں:

''حتى أن رواية مثل هذا المجهول في زماننا لا تحِلُّ

(۱) دیکھو: نور الانوار: ۱۸۴-۱۸۵، حسامی مع شرحہ النامی: ۱/۱۵۰-۱۵۱، اصول بزدوی: ۱۶۰

(۲) اصول بزدوی: ۱۶۷

العمل به لظهور الفسق.'' (۱)

غرض یہ کہ احناف کے نزدیک مجہول العین بھی صدر اول میں مقبول ہے، جب کہ وہ تین شرطیں پائی جائیں، جو اوپر مذکور ہوئیں۔ اور اگر یہ شرطیں نہ پائی جائیں، تو حجت نہیں اور سلف کے دور کے بعد کی مجہول کی حدیث پر عمل جائز نہیں۔

بدعت: اقسام واحکام

علما نے بدعت کی دو قسمیں کی ہیں: ایک بدعتِ مُکفِّرہ، دوسری بدعتِ مُفسِّقہ، یعنی ایک وہ بدعت ہے، جس کے ارتکاب سے کفر لازم آتا ہے جیسے بعض غالی روافض کا عقیدہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ میں اللہ کی ذات حلول کر گئی ہے یا قرآن پاک میں تحریف ہوگئی ہے وغیرہ۔ دوسری بدعت وہ جس سے فسق لازم آتا ہے جیسے دیگر فرقِ باطلہ کے بہت سے عقائد واعمال ہیں۔

بدعت مکفرہ کے مرتکب کی حدیث کے بارے میں محدثین کے اقوال مختلف ہیں، جمہور نے اس کی حدیث کو رد کیا ہے اور بعض نے اس کی حدیث کو علی الاطلاق مقبول قرار دیا ہے اور بعض نے اس میں تفصیل کی ہے کہ اگر یہ راوی اپنے اس باطل مذہب و مسلک کی تائید و نصرت کے لیے جھوٹ کو حلال سمجھتا ہو، تو اس کی حدیث قبول نہ کی جائے گی اور اگر اس بارے میں بھی جھوٹ کے مباح و جائز ہونے کا عقیدہ نہ رکھتا ہو، تو اس کی حدیث مقبول ہوگی۔ (۲)

اس سے معلوم ہوا کہ بدعت مکفرہ کے مرتکب کے بارے میں اختلاف ہے؛ لہٰذا امام نووی رحمہ اللہ نے جو اس کی روایت کے مقبول نہ ہونے پر اتفاق نقل کیا

---

(۱) اصول بزدوی: ٦٧

(۲) نزهة النظر: ٧٦

ہے، یہ محل نظر ہے۔

امام نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"المبتدع یکفر ببدعته لاتُقبَل روایته بالاتفاق" (۱)

مگر جیسا کہ عرض کیا گیا یہ اگر چہ جمہور کا مسلک ہے تاہم اس میں اتفاق کا دعوی مشکل ہے؛ کیوں کہ اس میں اور بھی اقوال ہیں۔ (۲)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اس کے بارے میں ایک اور نظریہ اختیار فرمایا ہے، وہ یہ ہے کہ جس بدعت کی وجہ سے وہ راوی شرع کے کسی ایسے امر کے انکار کا مرتکب ہو، جو دین میں متواتر طور پر ثابت ہو اور ضروریات دین میں سے ہو، اس کی روایت قابل قبول نہ ہوگی اور جو ایسا نہ ہو اور اس کے ساتھ ضبط واتقان اور ورع وتقوی کا حامل ہو، اس کی روایت کے قبول کرنے میں کوئی چیز مانع نہیں۔

ابن حجر رحمہ اللہ کے الفاظ یہ ہیں:

"فالمعتمد أن الذي تُردّ روايته من أنكر أمراً متواتراً من الشرع معلوماً من الدين بالضرورة ، وكذا من اعتقد عكسه ، فأما من لم يكن بهذه الصفة وانضم إلى ذلك ضبطه لما يرويه مع ورعه وتقواه فلامانع من قبوله." (۳)

اس کا مطلب یہ ہوا کہ جو بدعت علما کے نزدیک موجب کفر ہو، اس کے حامی کی روایت مردود ہے اور جو بدعت باتفاق علما موجب کفر نہ ہو؛ بل کہ اس کے موجب کفر ہونے میں اختلاف ہو، اس کے حامل وحامی کی روایت مقبول ہوسکتی ہے جب

(۱) ارشاد الطلاب : ۳۰۰/۱

(۲) دیکھو: الکفایہ: ۱۲۱، تدریب : ۳۲۴/۱

(۳) نزهة النظر: ۷۶

کہ ضبط واتقان اور ورع وتقوی اس میں ہو۔

رہی وہ بدعت جو موجب فسق ہے، اس میں بھی اختلاف کیا گیا ہے۔

علامہ نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''واختلفوا فيه إذا لم يكفر، فمنهم من ردّها مطلقاً لفسقه ولاينفعه التأويل، ومنهم من قَبِلَهَا إذا لم يكن ممّن يستحلّ الكذب في نصرة مذهبه أو لاهل مذهبه سواء كان داعيةً إلى بدعته أو لم يكن.....و منهم من قال تُقْبَلُ روايتُه إذا لم يكن داعيةً إلى بدعته ولايُقْبَلُ إذا كان داعيةً.''[1]

(علما نے بدعتی کے بارے میں اختلاف کیا ہے، جب کہ اس کی تکفیر نہ کی گئی ہو، بعض نے اس کی روایت کو اس کے فاسق ہونے کی بنا پر مطلقاً رد کیا ہے اور اس کی تأویل سے اس کو کچھ نفع نہیں اور بعض نے اس کی روایت کو اس وقت قبول کیا ہے، جب کہ وہ ان لوگوں میں سے نہ ہو، جو اپنے مذہب کی اور اپنے اہل مذہب کی تائید کے لیے جھوٹ کو حلال سمجھتے ہیں، خواہ وہ اپنی بدعت کا داعی ہو یا نہ ہو اور بعض نے کہا کہ اس کی روایت اس وقت مقبول ہے، جب کہ وہ اپنی بدعت کا داعی نہ ہو اور اگر اپنی بدعت کا داعی ہو، تو اس کی روایت قابل قبول نہیں۔)

اس میں سے پہلا قول کہ مطلقاً بدعتی کی روایت مردود ہے، حضرت امام مالک رحمہ اللہ کی طرف منسوب کیا گیا ہے جیسا کہ خطیب نے لکھا ہے اور اس قول کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ تاویل سے کفر اور فسق کرنے والا، کافر معاند وفاسق عامد کے برابر ہے

(۱) ارشاد الطلاب: ۱/۳۰۲

لہٰذا ان دونوں کی حدیث قبول نہ کرنا اور ان کی روایت کو ثابت نہ ماننا واجب ہے۔ (۱)

اور دوسرا قول کہ اُس بدعتی کی روایت مقبول ہے، جو اپنے مذہب یا اہل مذہب کی تائید ونصرت کے لیے جھوٹ کو حلال نہ سمجھتا ہو، یہ امام شافعی رحمہ اللہ کی طرف منسوب کیا گیا ہے اور آپ سے متعدد حضرات نے نقل کیا کہ آپ نے فرمایا:

''میں سوائے خطابیہ کے تمام اہل اہواء کی شہادت قبول کرتا ہوں؛

کیوں کہ یہ خطابیہ اپنی موافقت کے لیے جھوٹ کو جائز سمجھتے ہیں۔'' (۲)

اور تیسرا قول کہ اگر وہ راوی اپنی بدعت کا داعی ہو، تو مردود ہے اور داعی نہ ہو، تو مقبول ہے، اس کو حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اصح اور علامہ ابن الصلاح رحمہ اللہ وعلامہ نووی رحمہ اللہ نے کثیر یا اکثر علما کا مذہب اور امام ابن حبان رحمہ اللہ نے اجماعی مذہب قرار دیا ہے۔ (۳)

اگر چہ ابن حبان رحمہ اللہ کے دعوی اجماع پر کوئی دلیل نہیں اور خلاف تحقیق ہے، تاہم اس میں شک نہیں کہ جمہور کا یہی مسلک ہے۔ پھر اس قول کے قائلین کے مابین بھی اختلاف ہے، بعض حضرات مطلقاً ہر اس بدعتی کی راویت کو مقبول قرار دیتے ہیں، جو اپنی بدعت کا داعی نہ ہو؛ لیکن بعض حضرات نے اس میں بھی قید لگائی ہے، وہ یہ کہ اس کی روایت وحدیث ایسی نہ ہو، جس سے اس کی بدعت کو تقویت وتائید ملے۔ ابن حجر رحمہ اللہ نے اسی دوسرے قول کو مذہب مختار قرار دیا ہے اور فرمایا کہ امام نسائی

---

(۱) الکفایہ: ۱۲۰

(۲) ارشاد الطلاب: ۱/۳۰۲، مقدمہ ابن الصلاح: ۴۵، مستصفي للغزالي: ۱/۱۰۲

(۳) نخبة الفکر: ۴، مقدمہ ابن الصلاح: ۴۵، ارشاد الطلاب: ۱/۳۰۲، نزهة النظر: ۷۶، مقدمہ فتح الباري: ۳۸۵، لسان المیزان: ۱/۲۱، السنة ومکانتها فی الشریع الاسلامي: ۹۳، منهاج السنة: ۱/۱۴

وابو داؤد رحمہما اللہ کے شیخ ابواسحاق جوزجانی رحمہ اللہ نے اس قید کی تصریح اپنی کتاب میں فرمائی ہے۔(۱)

اب فقہائے حنفیہ کا مسلک ملاحظہ فرمائیں۔"قفوا لاثر" میں نقل کیا ہے:

"وعندنا (أي الحنفية) إن أدت إلى الكفر لم تُقْبَلُ رواية صاحبها وفاقاً لأكثر الأصوليين، وإن أدت إلى الفسق ، فقيل: قبلت رواية صاحبها إذا كان عدلاً ثقةً غيرَ داعيةٍ وقيل إذا كان فسقه مظنونا أو مقطوعا به ولم يتدين الكذب، زاد فخر الإسلام فقال: ولم يدع إلى بدعته ، والمختار هو الأول." (۲)

(ہمارے نزدیک اگر بدعت کفر تک پہنچاتی ہو تو اس کی روایت اکثر اصولیین کے اتفاق سے ناقابل قبول ہے، اور اگر وہ کفر تک نہ پہنچائے تو اس بارے میں ایک قول یہ ہے کہ اگر وہ شخص عادل و ثقہ ہو اور اپنی بدعت کا داعی نہ ہو تو اس کی روایت مقبول ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ اس کا اس بدعت کی وجہ سے فسق غالب گمان کے مطابق ہو یا یقینی ہو؛ لیکن وہ اپنے مذہب کے لیے جھوٹ بولنے کو دین نہ سمجھتا ہو اور فخر الاسلام نے یہ اضافہ بھی کیا ہے وہ اپنی بدعت کا داعی نہ ہو، تو اس کی روایت مقبول ہے، اور پہلا قول ہی مختار ہے۔)

اس سے معلوم ہوا کہ جمہور محدثین کا جو مسلک ہے، وہی مسلک حنفیہ نے بھی

(۱) شرح النخبہ: ۷۸،ھدی الساری: ۳۸۵،لسان المیزان: ۱/۲۱

(۲) مقدمہ اعلاء السنن: ۱/۱۴۱

اختیار کیا ہے کہ بدعت مکفرہ کے مرتکب وحامی کی حدیث غیر مقبول ہے اور بدعت مفسقہ کے مرتکب وحامی کی حدیث اس شرط سے مقبول ہے کہ وہ عادل وثقہ ہو اور اپنی بدعت کا داعی نہ ہو۔

امام بزدوی رحمہ اللہ نے فرمایا:

"وأما في باب السنن فإن المذهب المختار عندنا أن لايُقْبَلَ روايةُ من انْتَحَلَ الهوٰى والبدعةَ ودَعَا الناس إليه ، على هذا ائمة الفقه والحديث كلّهم." (۱)

یہی بات علامہ حسام الدین محمد الاخسیکثی رحمہ اللہ نے فرمائی ہے:

"أما صاحب الهوى فالمذهب المختار أنه لايُقْبَلُ روايةُ منِ انْتَحَلَ الهوٰى ودَعَاالنّاسَ إليه، وهو مذهب عامة أهل الفقه والحديث." (۲)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے امام ابوحنیفۃ وامام ابو یوسف رحمہما اللہ کی طرف اس قول کو منسوب کیا ہے کہ وہ بدعت جس سے کفر لازم نہ آئے اور اس کا مرتکب جھوٹ کو حلال نہ سمجھتا ہو، تو اس کی حدیث مقبول ہے، یہ وہی قول ہے، جو امام شافعی رحمہ اللہ سے اوپر نقل کیا گیا۔ (۳)

غالباً یہ ان حضرات سے ایک قول منقول ہے اور مذہب وہی ہے، جو اوپر نقل کیا گیا۔ واللہ اعلم

---

(۱) اصول بزدوي: ۱۷۹

(۲) حسامی مع النامي: ۱۴۸

(۳) لسان الميزان: ۲۱/۱

حدیث ضعیف کا اجمالی حکم

حدیث ضعیف جس کی تعریف اوپر ذکر کی گئی، اس کا حکم کیا ہے؟ اس سلسلے میں کافی اختلاف پایا جاتا ہے۔ یہاں یہ سمجھ لینا چاہیے کہ ضعیف کی وہ قسم جس کو موضوع کہا جاتا ہے، وہ تو باتفاق علما مردود اور اس کی روایت اور اس سے کسی بھی مسئلہ میں احتجاج جائز نہیں ہے۔

موضوع کو چھوڑ کر مطلق حدیث ضعیف کے بارے میں اختلاف ہے۔ اور تین قول اس بارے میں مشہور ہیں:

(۱) علی الاطلاق حدیث ضعیف نا قابل اعتبار ہے، اس سے نہ احکام و عقائد میں احتجاج جائز ہے اور نہ فضائل و مواعظ میں۔ ابن معین اور ابو بکر ابن العربی سے اس کو نقل کیا گیا ہے اور علما حدیث کی ایک جماعت اسی کی قائل ہے۔ (۱)

(۲) ضعیف حدیث پر اسی وقت عمل کیا جا سکتا ہے جب کہ اس باب میں کوئی اور حدیث سوائے اس حدیث ضعیف کے وارد نہ ہو۔ امام ابو داود رحمہ اللہ کا یہی مذہب ہے اور امام احمد رحمہ اللہ سے بھی یہی منقول ہے اور امام ترمذی اور امام ابوداود رحمہما اللہ کے طرز سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے؛ کیوں کہ ان حضرات نے ضعیف حدیث کو اپنی سنن میں روایت کیا ہے اور اس سے احتجاج کیا ہے، جب کہ اس باب میں کوئی صحیح حدیث وارد نہ ہو۔ (۲)

امام ابو حنیفہ اور امام احمد رحمہما اللہ کا مذہب ابن القیم رحمہ اللہ نے نقل کیا ہے کہ وہ حدیث ضعیف کو قیاس پر مقدم رکھتے ہیں۔

---

(۱) القول البدیع: ۱۹۵، الاجوبة الفاضلة: ۵۰

(۲) النکت علی ابن الصلاح: ۱/۴۲۷، القول البدیع: ۲۵۵

چناں چہ فرماتے ہیں:

”وأصحاب أبي حنيفة مجمعون على أن مذهب أبي حنيفة رحمہ اللہ : أن ضعيف الحديث عنده أولى من القياس والرأي ، وعلى ذلک بَنٰى مذهبَه.“

پھر چند امثلہ کا ذکر کر کے آگے فرماتے ہیں:

”فتقديم الحديث الضعيف وآثار الصحابة على القياس والرأي قولُه (أي قول أبي حنيفة) وقول الإمام أحمد رحمہما اللہ . “ (۱)

نیز امام مالک رحمہ اللہ کے بارے میں فرمایا:

”وأما مالک رحمہ اللہ فإنه يقدّم الحديث المرسل والمنقطع و البلاغات وقول الصحابي على القياس.“ (۲)

نوٹ: یہاں یہ بات یاد رکھنا چاہیے کہ امام ابن القیم رحمہ اللہ نے تصریح کی ہے کہ ان حضرات کے کلام میں ضعیف سے مراد حدیث حسن ہے، نہ کہ ضعیف المصطلح عليه عند المتاخرين، اس پر کلام آگے آرہا ہے۔

نیز امام شافعی رحمہ اللہ کا بھی یہی مذہب نقل کیا گیا ہے۔ (۳)

اور امام سیوطی رحمہ اللہ نے فرمایا:

” قال ابن مندة: وكذلک أبوداؤد يأخذ ماخذَه (أي النسائي) ويُخْرِجُ الإسناد الضعيف إذا لم يجد في الباب

(۱) اعلام الموقعین: ۱/۷۷
(۲) اعلام الموقعین: ۱/۳۱
(۳) اعلام الموقعین: ۱/۷۷

غيرَه لأنه أقوى عنده من رأي الرجال ، وهذا أيضاً رأي الإمام أحمد.'' (۱)

امام شاطبی رحمہ اللہ نے فرمایا:

''**فكلام أحمد** رحمہ اللہ **ومن وافقه دالّ على أن العمل بالحديث الضعيف يُقَدَّمُ على القياس المعمول به عند جمهور المسلمين بل هو إجماع السلف.**'' (۲)

غرض یہ ہے کہ بہت سے ائمہ فقہ وحدیث اس کے قائل ہیں کہ اگر ضعیف حدیث کے سوا باب میں کوئی اور حدیث وارد وثابت نہ ہو، تو وہ قیاس پر راجح ہے اور قابل عمل ہے۔

(۳) تیسرا مذہب اس سلسلے میں یہ ہے کہ فضائل اعمال اور مواعظ وقصص اور ترغیب وترہیب میں ضعیف حدیث پر عمل جائز ہے اور اس کے ضعف کے بیان کرنے میں تساہل سے بھی کام لیا جا سکتا ہے؛ لیکن عقائد اور حلال وحرام کے احکام میں ضعیف حدیث پر عمل جائز نہیں اور نہ ضعیف حدیث کے بیان میں تساہل جائز ہے۔

خطیب بغدادی رحمہ اللہ نے ''الكفاية'' میں ایک فصل بعنوان: ''باب التشديد في أحاديث الأحكام والتجوز في فضائل الأعمال'' قائم کی ہے اور اس میں متعدد حضرات محدثین سے احادیث فضائل وترغیب میں تساہل کا جواز نقل کیا ہے، سفیان ثوری رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا:

''لا تأخذوا هذا العلم في الحلال والحرام إلا من الرؤساء المشهورين بالعلم الذين يعرفون الزيادة

---

(۱) تدریب الراوی: ۱/۲۹۷

(۲) الاعتصام: ۱/۲۶۲

والنقصان، فلا بأس بما سوا ذلک من المشائخ." (۱)

اور امام احمد رحمۃ اللہ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"إذا روينا في الحلال والحرام والسنن والأحكام شدّدنا وإذا روينا في فضائل الأعمال وما لا يضع حكما ولا يرفعه تساهلنا في الأسانيد." (۲)

اور ابوزکریا العنبری رحمۃ اللہ سے نقل کیا:

"الخبرُ إذا وَرَدَ لم يُحَرِّمْ حلالاً ولم يُحِلَّ حراماً ولم يُوجِبْ حكماً وكان في ترغيب وترهيب أو تشديد و ترخيص وَجَبَ الإغماضُ عنه والتساهُلُ في روايته. (۳)

علامہ ابن الصلاح رحمۃ اللہ اور ان ہی کی اقتداء میں علامہ نووی رحمۃ اللہ نے فرمایا:

"يجوز عند أهل الحديث وغيرهم التساهُل في الأسانيد ورواية ما سوى الموضوع من أنواع الحديث الضعيف من غير اهتمام ببيان ضعفه فيما سوى صفات الله تعالى وأحكام الشريعة من الحلال والحرام وغيرهما وذلک كالمواعظ والقصص وفضائل الأعمال وسائر فنون الترغيب والترهيب وسائر ما لا تعلّق له بالأحكام والعقائد، ومِمّن روينا عنه التنصيص على التساهل في

(۱) الکفایہ: ۱۳۴

(۲) الکفایہ : ۱۳۴

(۳) الکفایہ: ۱۳۴

نحو ذلک عبد الرحمان بن مهدی رحمہ اللہ وأحمد بن حنبل رحمہ اللہ .» (۱)

علامہ ابن حجر رحمہ اللہ نے "**القول المسدد**" میں فرمایا:

" وقد ثبت عن الإمام أحمد رحمہ اللہ وغيره من الائمة أنهم قالوا إذا روينا في الحلال والحرام شدّدنا وإذا روينا في الفضائل ونحوها تساهلنا.» (۲)

فقہاء حنفیہ کے نزدیک بھی یہی قول غالباً راجح ہے؛ کیوں کہ انہوں نے اسی کا ذکر کیا ہے۔ علامہ حصکفی رحمہ اللہ نے "**در مختار**" میں فرمایا:

" شرط العمل بالحديث الضعيف عدم شدّة ضعفه وأن يدخل تحت أصل عام وأن لايعتقد سنّيّة ذلک الحديث.» (۳)

اس عبارت میں اگر چہ عمل بالضعیف کے شرائط کا بیان مقصود ہے، تا ہم اس سے عمل بالضعیف کا جواز مفہوم ہوتا ہے۔

---

(۱) مقدمہ ابن الصلاح: ۴۰،و اللفظ له ارشاد الطلاب: ۱/۲۷۰

(۲) القول المسدد : ۱۱-۱۲

(۳) درمختار مع شامی: ۱/ ۱۲۸

حدیثِ موضوع

حدیث موضوع کی تعریف

حدیث موضوع کی تعریف میں علمائے حدیث نے لکھا ہے:

”هوالحديث المُختلَق المصنوع وهوشرّ الأحاديث الضعيفة .“ (۱)

یعنی موضوع وہ حدیث ہے جو گھڑ کر بنائی گئی ہو اور یہ تمام احادیث ضعیفہ میں سب سے بدترین قسم ہے۔

وضع کے لغت میں متعدد معنی آتے ہیں:

(۱) اسقاط

(۲) ترک

(۳) افتراء وغیرہ

لہٰذا لغت میں موضوع کے معنی ساقط کیا ہوا (مسقط) یا متروک یا من گھڑت کے ہوتے ہیں۔ (۲)

لہٰذا حدیث موضوع درجۂ اعتبار سے ساقط اور قابل ترک ہوتی ہے۔ اور ابن حجر رحمہ اللہ نے نقل کیا ہے کہ وضع کے معنی الصاق یعنی ملنے کے بھی آتے ہیں جیسے کہا جاتا ہے:

---

(۱) ارشاد الطلاب: ۱/ ۲۵۸، مقدمه ابن الصلاح: ۳۸، النكت على ابن الصلاح: ۶۱۴/۲، الفية العراقي: ۳۸

(۲) القاموس: ۹۴/۳

"وضع فلان على فلان كذا أي ألصق به."

اس صورت پر حدیث موضوع کو موضوع اس لیے کہتے ہیں کہ وہ حضور علیہ السلام سے (باجود من گھڑت ہونے کے) ملائی گئی ہے۔(۱)

بہ ہر حال حدیث موضوع وہ ہے، جو حقیقۃً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث نہ ہو اور جھوٹ کے طور پر آپ کی طرف منسوب کردی گئی ہو۔

حدیث موضوع کی پہچان

اور حدیث موضوع کے معلوم کرنے اور پہچاننے کے لیے کیا طریقہ اور علامت ہے؟ اس بارے میں عموماً یہ لکھا گیا ہے کہ راوی کذاب کا سلسلہ رواۃ میں ہونا، روایت کے موضوع ہونے کے لیے کافی ہے۔ اس لیے بعض حضرات نے موضوع حدیث کی تعریف میں یہ لکھا ہے کہ اس کے راوی کے کذاب ہونے کی وجہ سے اس پر طعن کیا گیا ہو، تو وہ موضوع ہے۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فرمایا:

"لأن الطعن إما أن يكون لكذب الراوي. وهو الموضوع." (۲)

مگر محدثین کے طرز و طریقے اور دوسرے بیانات سے یہ واضح ہوتا ہے کہ کسی راوی کا کذاب ہونا حدیث کے موضوع ہونے کی کوئی قطعی دلیل یا علامت نہیں ہے؛ کیوں کہ جھوٹا بھی کبھی سچ بول دیتا ہے، البتہ غالب ظن کے اعتبار سے اس کو موضوع قرار دیا جاتا ہے۔

---

(۱) النکت علی ابن الصلاح: ۲/۶۱۴

(۲) نزهة النظر: ۵۹

علامہ ابن حجر رحمہ اللہ نے فرمایا:

"والحكم عليه بالوضع إنما هو بطريق الظن الغالب لابالقطع إذ قد يصدق الكذوب." (۱)

اس لیے کسی اسناد میں کذاب کے ہونے سے یقیناً وضع کا حکم نہیں لگایا جاسکتا، البتہ دیگر قرائن بھی اس کے مؤید ہوں تو پھر وضع کا حکم ہوگا اور اگر قرائن وشواہد اس کی حدیث کی تائید کرتے ہوں، تو اس کو بے اصل اور موضوع نہیں کہا جائے گا۔ اسی وجہ سے علمائے حدیث نے لکھا ہے:

"اگر حدیث کا ضعف کذب راوی کی وجہ سے ہو تو تعدد طرق کی وجہ سے وہ حدیث اگر چہ درجۂ حسن یا صحیح تک نہیں پہنچتی؛ لیکن اس سے اتنا تو ثابت ہوتا ہے کہ اس کی کوئی اصل ہے؛ بل کہ بعض وقت طرق کی کثرت اس حد تک پہنچ جاتی ہے کہ وہ اس سند کی طرح ہو جاتی ہے، جس میں معمولی ضعف ہو اور اگر اس کے ساتھ یہ فرض کرلیا جائے کہ یہ حدیث ایک اور ایسی سند سے آئی ہے، جس میں معمولی ضعف ہے، تو وہ حسن لغیرہ کے درجہ کو پہنچ جائے گی۔"

چناں چہ علامہ سخاوی رحمہ اللہ "فتح المغيث" میں کہتے ہیں:

"ولكن بكثرة طرقه القاصرة عن درجة الاعتبار بحيث لا يجبر بعضها ببعض يرتقي عن رتبة المردود المنكر الذي لا يجوز العمل به بحال إلى رتبة الضعيف الذي يجوز العمل به في الفضائل، و ربما تكون تلك الطرق

(۱) نزهة النظر: ۵۹

الواهية بمنزلة الطريق التي فيها ضعفٌ يسيرٌ بحيث لوفرض مجيء ذلک الحديث بإسناد فيه ضعفٌ يسيرٌ كان مرتقياً بها إلى رتبة الحسن لغيره''. (۱)

اورعلامہ سیوطی رحمۃ اللہ فرماتے ہیں:

''وأما الضعيف لفسق الراوى أوكذبه فلا يُؤثّرفيه موافقة غيره له إذا كان الآخرمثله لقوة الضعف وتقاعد الجابر، نعم يرتقي بمجوع طرقه عن كونه منكراً أولا أصل له، صرح به شيخ الاسلام، بل قال: ربما كثرت الطرق حتى أوصلته إلى درجة المستور السيء الحفظ بحيث إذا وجد له طريق آخر فيه ضعف قريب محتمل ارتقى بمجموع ذلک إلى درجة الحسن. '' (۲)

اورعلامہ طاہرالجزائری رحمۃ اللہ فرماتے ہیں:

''وقال بعض الحفاظ:إن هذا النوع قد تكثر فيه الطرق وإن كانت قاصرةً عن درجة الاعتبار حتى يرتقي عن رتبة المنكَر الذي لا يجوز العمل به بحال إلى رتبة الضعيف الذي يجوز العمل به في الفضائل و ربما صارت تلک الطرق الواهية بمنزلة الطريق التي فيها ضعفٌ يسيرٌ بحيث لو فرض مجيء ذلک الحديث بإسناد فيه ضعفٌ يسيرٌ

(۱) فتح المغيث: ۱/۷۳

(۲) تدريب الراوى: ۱/۱۷۷

صار مرتقیاً من رتبة الضعیف إلی رتبة الحسن لغیرہ." (۱)

اوراس کے برخلاف کذاب راوی کی حدیث کے خلاف قرائن موجود ہوں تو اس پر وضع کا حکم قطعی طور پر لگایا جا سکتا ہے اور یہ قرائن مندرجہ ذیل ہو سکتے ہیں:

(۱) حدیث کا قرآن پاک کے مضمون کے خلاف ہونا۔

(۲) متواتر حدیث کے مضمون کے خلاف ہونا۔

(۳) تاریخی حقائق کے خلاف ہونا۔

(۴) الفاظ کا رکیک ہونا، جو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی شان سے بعید ہیں۔

(۵) بدیہیات عقل کے خلاف ہونا۔

(۶) ایسی بات پر مشتمل ہونا، جس کا چرچا ہونا چاہئے تھا، مگر پھر بھی اس راوی کے سوا کوئی اوراس کو بیان نہ کرے۔

(۷) معمولی اور چھوٹے اعمال پر ثواب کثیر اور معمولی گناہ پر وعید شدید کا اس میں بیان ہونا وغیرہ۔ (۲)

حضرات فقہا نے بھی اس کو بیان کیا ہے اور اس کو انقطاع باطنی کا نام دیا ہے اور اس کی چار صورتیں بیان کی ہیں۔

امام غزالی رحمہ اللہ اپنی کتاب "**المستصفیٰ من علم الاصول**" میں فرماتے ہیں:

"**القسم الثاني من الأخبار مایُعلَمُ کذبه وهی أربعة:**

---

(۱) توجیه النظر : ۱/۳۶۳

(۲) اس کی تفصیل مع امثلہ کے لیے دیکھئے: "السنّة ومکانتها في التشریع الاسلامي: ۹۸-۱۰۲

الأول : مايُعْلَمُ خلافُه بضرورة العقل أوالنظر أوالحس أوالمشاهدة أوأخبارالتواتر، وبالجملة ماخالف المعلومَ بالمدارک الستّة المذکورة.

الثاني: مايُخَالِفُ النَّص القاطعَ من الكتاب والسنة المتواترة وإجماع الأمة.

الثالث: ماصرح بتكذيبه جمعٌ كثيرٌعن نقله والتحديث به مع جريان الواقعة بمشهد منهم ومع إحالة العادة السكوت عن ذكره لتوَفُّرالدواعي على نقله". (۱)

امام بزدوی اور علامہ ملاجیون رحمہما اللہ نے لکھا کہ:

"انقطاع باطنی کی دوصورتیں ہیں :ایک یہ کہ انقطاع بالمعارضہ ہو، اوردوسرے یہ کہ انقطاع راوی میں قصورونقصان کی وجہ سے ہو"۔

پھراول کی چارصورتیں بیان کی ہیں:

(۱) کتاب اللہ کے خلاف ہو۔

(۲) سنت معروفہ کے خلاف ہو۔

(۳) مشہورواقعہ جس کا چرچا ہونا چاہئے،اس کوایک ہی آدمی بیان کرے۔

(۴) صحابہ کرام اس کے ذکر سے اعراض کریں۔ (۲)

غرض یہ کہ اگرکذاب راوی کی حدیث، مذکورہ امور پر مشتمل ہوتو پھراس کے موضوع ہونے کا یقین کیا جاسکتا ہے۔واللہ اعلم

(۱) المستصفى: ۱/۱۹۱مختصراً

(۲) اصول بزدوی: ۱۷۳،نورالانوار: ۱۸۹-۱۹۰

حدیثِ موضوع کا حکم

تمام علما نے اس پر اتفاق کیا ہے کہ حدیث موضوع کو بیان کرنا جائز نہیں ہے، الا یہ کہ اس کے موضوع ہونے کا بیان بھی ساتھ ساتھ کر دیا جائے اور حدیث موضوع کسی بھی سلسلے میں قابل عمل نہیں۔

امام نووی رحمہ اللہ اور اسی طرح تمام علما نقل فرماتے ہیں:

''ولاتحِلُّ روايتُه لأحد عَلِمَ حالَه في أي معنى كان إلا مقروناً ببيان وضعه.'' (۱)

اور علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے امام احمد رحمہ اللہ و دیگر محدثین کا طریقہ ذکر کرتے ہوئے فرمایا:

''إنهم إذا عرفوا أن الحديث كذب فإنهم لم يكونوا يستحلّون روايتَها إلا أن يُبيِّنُوا أنه كذبٌ لقول النبي صلی اللہ علیہ وسلم في الحديث الصحيح: ''مَنْ رَوٰى عَنِّيْ حَدِيْثًا يَرٰى أَنَّـهُ كِذْبٌ فَهُوَ أَحَدُ الكَاذِبِيْنَ.'' (۲)

غرض یہ کہ حدیث کا موضوع ہونا معلوم ہو جائے اور ادلہ اس پر قائم ہوں، تو پھر کسی طرح بھی اس کی روایت جائز نہیں، الا یہ کہ اس کا موضوع ہونا ساتھ ساتھ بیان کر دیا جائے اور اس پر عمل کرنا بھی کسی طرح جائز نہیں۔

حدیثِ ضعیف متلقی بالقبول

حدیثِ ضعیف جس کی تعریف و تقسیم اور اس کا اجمالی حکم اوپر بیان ہو چکا، بعض

(۱) ارشاد الطلاب: ۱/۲۵۸، مقدمہ ابن الصلاح: ۳۸، نزهة النظر: ۶۲، تدریب: ۱/۲۷۴

(۲) مجموعة الفتاوی: ۱۰/۴۰۹

اوقات تلقی بالقبول کی وجہ سے وہ مقبول کی اقسام میں داخل ہو جاتی ہے، علماء حدیث نے متعدد جگہ یہ اصطلاح استعمال کی ہے۔

اس سلسلے میں چند قول پیش کرتا ہوں:

علامہ ابن عبد البر مالکی رحمہ اللہ نے حدیث ''هو الطهور ماؤه'' کے بارے میں امام ترمذی رحمہ اللہ سے اولاً یہ نقل کیا کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے، پھر فرمایا کہ محدثین اس جیسی سند کی تصحیح نہیں کرتے؛ لیکن میرے نزدیک یہ حدیث صحیح ہے؛ کیوں کہ علما نے اس کو قبول کیا ہے۔ ان کے الفاظ یہ ہیں:

''وأهل الحديث لا يُصَحِّحُون مثل إسناده ولكن الحديث عندي صحيحٌ لأن العلماء تلقّوه بالقبول'' (۱)

علامہ ابن القیم رحمہ اللہ حدیث معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ (بسلسلہ قیاس واجتہاد) پر بحث کرتے ہوئے اور بھی متعدد احادیث نقل کر کے فرماتے ہیں کہ ابو بکر خطیب رحمہ اللہ نے فرمایا:

''وإن كانت هذه الأحاديث لا تثبت من جهة الإسناد ولكن لمّا تلقّتها الكافّة عن الكافّة غنوا بصحتها عندهم عن طلب الإسناد لها فكذلک حديث معاذ لمّا احتجوا به جميعاً غنوا عن طلب الإسناد له.'' (۲)

علامہ ابن العربی رحمہ اللہ نے ''عارضة الاحوذی شرح سنن الترمذي'' میں حدیث ''هو الطهور مائه'' کے بارے میں فرمایا:

---

(۱) الاستذکار: ۱/۲۰۱

(۲) اعلام الموقعین: ۱/۲۰۲

”وهو حديث مشهور ولكن في طريقه مجهول وهو الذي قطع بالصحيحين عن إخراجه ، وأصل مالك شهرة الحديث بالمدينة تُغني عن صحة سنده وإن لم يتابَع عليه“. (۱)

ان تمام نقول سے واضح ہوا کہ حدیث اگر چہ ضعیف ہو؛ لیکن تلقی بالقبول والتصدیق ہو تو وہ مقبول ہو جاتی ہے۔

تلقی بالقبول سے کیا مراد ہے؟

تلقی بالقبول سے کیا مراد ہے؟ اس سے مراد یہ ہے کہ بلا نکیر اہل علم حضرات اس کو روایت کریں اور اس کے مفاد و مضمون پر عمل کریں ، اس طرح تلقی کی دو صورتیں ہو جائیں گی: ایک تلقی قولی، دوسری تلقی عملی۔

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ ایک جگہ فرماتے ہیں:

”فالخبر الذى تلقّاه الائمة بالقبول تصديقاً له أوعملاً بموجَبه يُفيدُ العلمَ عند جماهير السلف والخلف.“ (۲)

اس عبارت میں تصدیق سے مراد، روایت بلا نکیر کرنا اور عمل بموجبہ سے، اس کے مطابق عمل کرنا ہے۔

مولانا ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے فرمایا:

”قلت: والقبول يكون تارةً بالقول وتارةً بالعمل عليه.“(۳)

---

(۱) عارضة الاحوذى : ۱/ ۸۷

(۲) مجموعة الفتاوى: ۱۸/ ۴۸

(۳) مقدمه اعلاء السنن :۱/ ۴۰

اب رہا یہ سوال کہ کن لوگوں کی تلقی معتبر ہوگی؟ تو اس کا جواب واضح اور ظاہر ہے کہ مراد اہل علم حضرات کی تلقی ہے کہ محدثین اور فقہائے امت اس کو نقل کریں اور اس پر عمل کریں۔

امام ترمذی رحمہ اللہ کے طریقے وطرز سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے؛ کیوں کہ انہوں نے جگہ جگہ فرمایا:

" والعمل علیه عنداهل العلم "

علامہ ابن الھمام رحمہ اللہ نے "فتح القدیر" میں امام ترمذی رحمہ اللہ کے اس جملہ کے بارے میں فرمایا کہ: یہ جملہ تقاضا کرتا ہے کہ اس حدیث کی اصل قوی ہے، اگرچہ خاص یہ سند ضعیف ہے۔(۱)

بہ ہرحال جب محدثین وفقہا روایت کریں اور اس پر عمل کریں، تو وہ حدیث متلقی بالقبول کہلائے گی۔

حدیث متلقی بالقبول کا درجہ اور حکم

حدیث متلقی بالقبول درجہ کے لحاظ سے احادیث صحیحہ میں شمار ہوتی ہے؛ بل کہ بعض اوقات اس کا درجہ اخبار آحاد سے گذر کر احادیث مشہورہ یا متواترہ کے برابر ہوجاتا ہے۔

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

" وأما ما اتفق العلماء علی صحته فهومثل ما اتفق علیه العلماء في الأحکام وهذا لا یکون إلا صدقاً ." (۲)

یعنی علما جس حدیث کی صحت پر اتفاق کرلیں وہ اس کے مثل ہے جیسے علما

---

(۱) فتح القدیر : ۲۱۷/۱

(۲) مجموعة الفتاوی : ۲۲/۱۸

احکام میں کسی پر اتفاق کرلیں اور یہ بات سچ ہی ہوتی ہے (کیوں کہ اجماع میں خطا نہیں ہوسکتی)۔

ایک اور جگہ فرماتے ہیں:

''فالخبر الذي تلقّاه الائمة بالقبول تصديقاً له أوعملاً بموجبه يفيد العلم عند جماهير السلف والخلف وهذا في معنى المتواتر لكن من الناس من يُسَمّيه المشهور والمستفيض.'' (۱)

علامہ ابو بکر الجصاص الرازی رحمہ اللہ نے حدیث ''طلاق الأمة اثنتان'' (باندی کی طلاق دو ہیں) اور اس کے ہم معنے ایک اور حدیث پر گفتگو کرتے ہوئے فرمایا:

''وقد استعملت الأمة هذين الحديثين في نقصان العدّة و إن كان وروده من طريق الآحاد فصار في حيز المتواتر لأن ما تلقّاه الناس بالقبول من أخبار الآحاد فهو عندنا في معنى المتواتر.'' (۲)

اور علامہ ابن الصلاح رحمہ اللہ نے ''مقدمہ'' میں فرمایا:

''وأمهات أقسام وأعلاها الأول هوالذي يقول فيه أهل الحديث كثيراً صحيحٌ متفقٌ عليه يُطلِقُون ذلک ويعنون اتفاق البخاری ومسلم رحمهما الله لا اتفاق الأمة؛ لكن اتفاق الأمة عليه لازم من ذلک وحاصل معه لا تفاق الأمة

(۱) مجموعۃالفتاوی: ۱۸/۴۸

(۲) احکام القرآن: ۱/۳۸۶

علی تلقي ما اتفقاعليه بالقبول، هذا القسم جميعه مقطوع بصحته والعلم اليقيني النظرى واقع به." (۱)

علامہ زرکشی رحمہ اللہ نے اپنی "**النکت علی ابن الصلاح**" میں امام ابوبکر بن فورک رحمہ اللہ کا یہ قول ذکر کیا ہے کہ جس حدیث کو امت قبول کر لے وہ قطعی طور پر سچ ہوتی ہے؛ نیز قاضی عبدالوھاب رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ امت جب کسی حدیث کو قبول کر لے اور اس کی تصدیق کر دے، تو یہ بات اس کی صداقت کی دلیل ہے؛ کیوں کہ امت کے اجماع میں خطا نہ ہونے پر دلیل قائم ہے اور اس میں کسی کا اختلاف بھی نہیں نقل کیا گیا ہے۔

ان تمام عبارات سے واضح ہو گیا:

(۱) حدیث متلقی بالقبول صحیح کے اعلی درجات میں داخل ہے؛ بل کہ متواتر یا مشہور حدیث کے برابر ہے۔

(۲) جس طرح اجماعی حکم قطعی ہوتا ہے، اسی طرح حدیث متلقی بالقبول کی صحت بھی قطعی ویقینی ہوتی ہے۔

(۳) البتہ اس سے جو یقینی علم حاصل ہوتا ہے، وہ نظری ہوتا ہے، متواتر کی طرح ضروری وبدیہی نہیں۔

(وهذا العلم اليقيني الحاصل من تلقي الأمة بالقبول علم نظري لا ضروري ، أي لا يحصل إلا لمن تبحّر في علوم الحديث وعرف بأحوال الرواة وهذا معنى قولهم "علم نظري")

---

(۱) مقدمہ ابن الصلاح : ۱۲

اس کے بعد اس پر غور کرنا ہے کہ حدیث متلقی بالقبول کا حکم کیا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ جب حدیث متلقی بالقبول کا صحیح ہونا اور اس سے علم یقینی کا حاصل ہونا معلوم ہوگیا، تو اس کا حکم بھی واضح ہوگیا کہ اس پر عمل واجب ہے؛ اس لیے کہ جب اخبار آحاد کی صحت ثابت ہو جائے، اگر چہ ظنی طور پر ہی کیوں نہ ہو، تو ان پر عمل جمہور کے نزدیک واجب ہے اور حدیث متلقی بالقبول، تو یقینی طور پر صحیح ہے؛ لہٰذا اس پر عمل بھی واجب وضروری ہے۔

علامہ زرکشی اور علامہ سخاوی رحمہما اللہ نے فرمایا:

" إذا تلقّت الأمة الضعيفَ بالقبول يُعْمَلُ بِهِ على الصحيح حتى أنه ينزل منزلة المتواتر. " (۱)

تلقی کی دو صورتوں میں فرق

البتہ یہاں یہ سوال متوجہ ہوسکتا ہے کہ اوپر تلقی کی جو دو صورتیں پیش کی گئی ہیں یعنی قولی تلقی اور عملی تلقی، ان میں کوئی فرق ہے یا نہیں؟

اس سلسلے میں بظاہر کوئی فرق نہیں معلوم ہوتا؛ کیوں کہ حضرات علمائے حدیث نے بلا کسی فرق کے تلقی بالقبول کا ذکر کیا ہے، اگر ان میں کوئی فرق ہوتا، تو ضرور نقل کیا جاتا، لہٰذا تلقی خواہ قولاً ہو خواہ عملاً ہو، ہر دو صورت پر وہ حدیث واجب العمل ہوگی جسے تلقی حاصل ہو، البتہ ابن فورک رحمہ اللہ نے یہ بیان کیا ہے کہ:

"اگر صرف عملاً تلقی بالقبول پائی جائے، تو حدیث کی صحت قطعی نہ ہوگی اور اگر قولاً وعملاً دونوں طرح تلقی پائی جائے، تو اس کی صحت قطعی ہوگی"۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اپنی "النکت" میں ان کے یہ الفاظ نقل کیے ہیں:

---

(۱) فتح المغيث : ۲۸۹/۱

"قال ان اتفقوا علی العمل به لم یقطع بصدقه وحمل الأمر علی اعتقادهم وجوب العمل بخبر الواحد وإن تلقّوه بالقبول قولاً وفعلاً حکم بصدقه قطعاً". (۱)

مگر یہ فرق صرف صحت کے قطعی وظنی ہونے کے لحاظ سے کیا گیا ہے، عمل کے واجب ہونے کے لحاظ سے دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں۔ (**کما قلنا**)

حدیث ضعیف مؤید بالقرائن

حدیث ضعیف کبھی مؤید بالقرائن ہوتی اور اس کی وجہ سے اس کا ضعف منجبر ہو جاتا ہے اور اسی قسم کی حدیث اہل فن کے اصطلاح میں "**حسن لغیرہ**" کہلاتی ہے، چناں چہ "**حسن لغیرہ**" کی تعریف ابن حجر رحمہ اللہ نے یہ کی ہے:

" وهو الذي یَکُونُ حُسْنُه بسبب الاعتضاد نحو حدیث المستور إذا تعدّدتْ طرقُه." (۲)

اس سے معلوم ہوا کہ مستور کی حدیث جو کہ ضعیف ومردود ہوتی ہے، جب تعدد طرق سے مؤید ہو جائے تو حسن لغیرہ ہو جاتی ہے۔ اسی طرح ایک اور جگہ فرمایا:

"وإن قامت قرینةٌ تُرَجِّحُ جانبَ قبول ما یُتَوَقَّفُ فیه فهو الحسَنُ لکن لا لذاته." (۳)

بہ ہر حال یہ معلوم ہوا کہ اگر قرائن پائے جائیں، تو ضعیف حدیث بھی حسن کے درجہ کو پہنچ جاتی ہے۔ اسی کو حدیث منجبر الضعف کہا جاتا ہے۔

---

(۱) النکت: ۱/۱۶۶، نیز دیکھو: النکت للزرکشي: ۱/۲۸۱

(۲) نزهة النظر: ۳۴

(۳) نزهة النظر: ۲۵

اور ایسی حدیث مقبول ہوتی ہے، چناں چہ ''تدریب الراوي'' میں ہے:

''ولا بدع في الاحتجاج بحديث له طريقان لَوِ انْفَرَدَ كُلٌّ منهما لم يكن حجةً كما في المرسل إذا ورد من وجه آخر مُسْنَداً أو وافقه مرسل بشرطه''. (۱)

اس سے معلوم ہوا کہ ضعیف روایت اگر دو طریقوں سے وارد ہو، تو اس سے احتجاج کرنا درست ہے اور ظاہر ہے کہ احتجاج قبول کی فرع ہے، لہٰذا ایسی روایت مقبول ہوگی۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''ومتى تُوُبِعَ السيِّئ الحفظ بمُعتبَر كأن يكون فوقه أو مثله لا دونه ، وكذا المختلط الذي لا يتميز والمستور والاسناد المرسل وكذا المدلس إذا لم يعرف المحذوف منه صار حديثهم حسناً لا لذاته ، بل وصفه بذالك باعتبار المجموع من المتابِع والمتابَع لأن كل واحد منهم باحتمال كون روايته صواباً أو غير صواب على حدٍّ سَوَاء ، فإذا جاء ت من المعتبرين رواية لأحدهم رجح أحد الجانبين من الاحتمالين المذكورين ودلّ ذلك على أن الحديث محفوظ فارتقى من درجة التوقّف إلى درجة القبول ومع ارتقائه إلى درجة القبول فهو منحطّ عن درجة الحسن لذاته.'' (۲)

(۱) تدريب : ۱/۱۶۰

(۲) نزهة النظر : ۷۹

اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ سوءِ حافظہ اور اختلاط کا شکار جس کی روایات میں یہ تمیز نہ کی جا سکے کہ اختلاط سے قبل کی ہیں یا بعد کی، اس کی متابعت کی جائے، اسی طرح مستور الحال اور مرسِل و مدلِس راوی کی متابعت کی جائے یعنی دوسرے طریق سے وہ روایت آجائے، تو ان کی حدیث حسن لغیرہ قرار پاتی ہے اور ان کی حدیث پر یہ حکم باعتبار مجموعہ کے ہوگا؛ کیوں کہ جس ضعیف کی متابعت کی گئی وہ اور جس نے متابعت کی وہ دونوں، صحیح ہونے یا غلط ہونے کے احتمال میں برابر ہیں۔ جب دوسری طرف سے اس کی موافقت ہوگئی، تو دو احتمالوں میں سے ایک راجح ہوگیا اور معلوم ہو گیا کہ حدیث محفوظ ہے؛ لہٰذا یہ درجۂ توقف سے درجۂ قبول کی طرف ترقی کر جائے گی؛ لیکن حسن لذاتہ نہ ہوگی۔

اس سے معلوم ہوا کہ حدیث منجبر الضعف مقبول ہوتی ہے اور اس سے احتجاج درست وصحیح ہے۔

حدیث منجبر الضعف کس جگہ معتبر ہے؟

مگر سوال یہ ہے کہ حدیث منجبر الضعف ومؤید بالقرائن، ہر باب میں مقبول ومعتبر ہے یا کسی خاص باب میں اس کا اعتبار ہوگا؟

اس کا جواب ابن القطان رحمہ اللہ کے اس بیان سے ظاہر ہوتا ہے، جس کو ابن حجر رحمہ اللہ نے اپنی کتاب ”النکت علی ابن الصلاح“ میں نقل کیا ہے اور وہ یہ ہے:

”إن هذا القسم لا يُحتَجُّ به كُلِّه بل يُعمَلُ بِه في فضائل الأعمال ويُتوَقَّفُ عن العمل به في الأحكام إلا إذا كثُرت أو

عضده اتصال عمل أو شاهد صحيح أو ظاهر القرآن". [1]

اس سے مستفاد ہوتا ہے کہ:

(۱) حدیث حسن لغیرہ ہر باب میں علی الاطلاق معتبر و مقبول نہیں ہے۔

(۲) بلکہ فضائل اعمال میں معتبر و مقبول ہے۔

(۳) ہاں! اگر مزید قرائن کی وجہ سے اس کو مزید قوت حاصل ہو جائے، تو پھر احکام میں بھی اس کا اعتبار ہے۔

(۴) اور مزید قرائن جو اس کو قوت پہنچاتے ہیں، وہ مثلاً یہ ہیں:

(۱) کثرت طرق (۲) اس پر عمل کا توارث کے طور پر جاری رہنا (۳) اس مضمون و معنی کی دوسری حدیث صحیح کا پایا جانا (۴) ظاہر قرآن سے موافقت ہونا وغیرہ۔

الحاصل حسن لغیرہ و حدیث ضعیف منجبر، فضائل کے باب میں تو ہر صورت میں معتبر ہے اور احکام میں اس شرط سے معتبر ہے کہ کثرت طرق وغیرہ قرائن سے اس کو مزید تقویت حاصل ہو جائے۔ (واللہ اعلم) ہاں! اگر کوئی اور حدیث باب میں نہ ہو، تو امام احمد و ابو حنیفہ رحمہما اللہ کے نزدیک احکام میں بھی اس کا اعتبار ہوگا۔ (کما سیاتی)

انجبارِ ضعف کے اسباب و قرائن

حدیث میں موجود ضعف کا انجبار متعدد اسباب و قرائن سے ہو سکتا ہے؛ مگر ان میں سے سب سے اہم سبب و قرینہ تعدد طرق ہے کہ وہ حدیث دیگر سندوں اور طریقوں سے ثابت ہو۔

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ اپنے فتاوی میں فرماتے ہیں:

"وهٰذه الأحاديث عامّتها إذا جرد إسناد الواحد منها

---

(۱) النکت: ۱/۲۹۶

لم یَخُلُ عن مقال قریب أوشدید لکن تعدّدها وکثرة طرقها یغلب علی الظن ثبوتها في نفس الأمر بل قد یقتضي القطع بها. " (۱)

مولانا ظفر احمد تھانوی رحمہ اللہ نے فرمایا:

"والحدیث الضعیف اذا تعددّت طرقُه ولو طریقاً واحدةً أخری ارتقی بمجموع ذلک إلی درجة الحسن وکان محتجاً له. " (۲)

غرض یہ کہ تعدد طرق ایک اہم سبب ہے جس سے حدیث ضعیف کا ضعف ختم ہو جاتا اور وہ حدیث حسن کے درجہ کو پہنچ جاتی ہے۔

پھر یہاں محدثین کی دو اصطلاحات ہیں، جن سے تعدد طرق کی کیفیت ونوعیت کا اندازہ ہوتا ہے، ایک متابعت، دوسرے شاہد۔ اگر متابعت پائی جائے یا شاہد پایا جائے، تو روایت کو تقویت ملتی ہے۔

متابعت

متابعت یہ ہے کہ ایک راوی کی دوسرا راوی روایت میں موافقت کرے۔ اور اس کی دو قسمیں ہیں: متابعت تامہ ومتابعت قاصرہ۔ متابعت تامہ یہ ہے کہ خود اس راوی کی موافقت کی جائے اور قاصرہ یہ ہے کہ اس راوی کے شیخ یا شیخ کے اوپر کے راویوں کی موافقت کی جائے۔

علامہ ابن حجر رحمہ اللہ نے کہا:

(۱) فتاوی ابن تیمیه: ۴۰۳/۶

(۲) مقدمه اعلاء السنن: ۴۹/۱

”والمتابعة على مراتب إن حصلت للراوى نفسه فهي التامّة وإن حصلت لشيخه فمن فوقَه فهي القاصرة.“ (۱)

متابعت تامہ وقاصرہ کو اس مثال سے سمجھا جاسکتا ہے کہ حماد نے ایوب سے اور ایوب نے ابن سیرین سے اور انہوں نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا، پس اگر ایوب سے حماد کے علاوہ کوئی اور بھی روایت کرے، تو یہ حماد کی متابعت تامہ ہوئی اور اگر ایوب سے حماد کے علاوہ کوئی راوی نہ ہو؛ لیکن ابن سیرین سے ایوب کے سوا دوسرا راوی روایت کرے تو یہ حماد کی متابعت قاصرہ ہے۔اسی طرح ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے حماد کی روایت کردہ اس حدیث کو ابن سیرین کے علاوہ کوئی اور روایت کرے، تب بھی یہ متابعت قاصرہ ہے۔(۲)

متابعت میں دونوں راویوں کے الفاظ ایک ہونا ضروری نہیں ؛ بل کہ معنی میں موافقت ہو تو کافی ہے؛ لیکن دونوں روایات ایک ہی صحابی سے ہونا شرط ہے۔

ابن حجر رحمہ اللہ نے فرمایا:

”ولا اقتصار في هذه المتابعة سواء كانت تامةً او قاصرةً على اللفظ بل لو جاء ت بالمعنى لكفى لكنها مختصةٌ بكونها من رواية ذلک الصحابي.“ (۳)

یہ جمہور کا مسلک ہے اور بعض نے کہا ہے کہ متابعت کے لیے ضروری ہے کہ لفظ میں اتحاد ہو، خواہ صحابی وہی ہوں یا دوسرے؛ مگر عملی اعتبار سے محدثین کے یہاں پہلا مسلک ہی رائج ہے۔

---

(۱) نزهة النظر : ۴۴

(۲) ارشاد الطلاب : ۲۲۲/۱

(۳) نزهة النظر : ۴۵

شاہد

شاہد یہ ہے کہ دوسرے صحابی سے اس حدیث کا متن پایا جائے، خواہ لفظ و معنی دونوں موافق و مشابہ ہوں یا صرف معنے موافق ہوں۔ (۱)

پہلی صورت یعنی لفظ و معنی دونوں میں موافقت کی مثال وہ حدیث ہے، جس کو امام نسائی رحمہ اللہ نے **محمد بن جبیر عن ابن عباس عن النبی** صلی اللہ علیہ وسلم روایت کیا کہ مہینہ انتیس دن کا ہوتا ہے، پس روزہ نہ رکھو جب تک کہ چاند نہ دیکھو اور نہ افطار کرو، جب تک کہ چاند نہ دیکھو، اگر چاند تم پر مستور ہو جائے، تو تیس دن مکمل کرلو۔

یہ حدیث شاہد ہے اس حدیث کی جس کو امام شافعی رحمہ اللہ نے مالک رحمہ اللہ سے **عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر عن النبی** صلی اللہ علیہ وسلم روایت کیا ہے اور اسی جیسے الفاظ وارد ہوئے ہیں۔

اور صرف معنی میں مشابہ ہونے کی مثال وہ ہے جس کو بخاری رحمہ اللہ نے محمد بن زیاد سے **عن ابی هريرة** رضی اللہ عنہ روایت کیا ہے اور اس کے الفاظ یہ ہیں:

"**فإن غُمّ عليكم فأكملوا عدّة شعبان ثلثين**". (۲)

غرض یہ کہ جب کسی روایت کی متابعت کی جائے یا اس کا شاہد پایا جائے، تو یہ تعدد طرق، روایت کے ضعف کو دور کردے گا۔

تعدد طرق کے علاوہ انجبار ضعف کے اسباب و قرائن اور بھی ہیں جن کو یہاں مختصراً بیان کیا جاتا ہے:

(۱) صحابی کے قول کا کسی حدیث کے موافق ہونا، یہ بھی ایک اہم سبب و قرینہ

---

(۱) نزهة النظر: ۴۵، ارشاد الطلاب: ۱/۲۲۳

(۲) نزهة النظر: ۴۵

ہے جس سے روایت کو قوت ملتی ہے، یہی وجہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ جو کہ مرسل حدیث کو نا قابل احتجاج قرار دیتے ہیں، انہوں نے مرسل حدیث کو اس وقت قبول کیا ہے، جب کہ اس کی تائید بعض صحابہ کے قول سے ہو جائے۔ (۱)

(۲) صحابہ کے عمل کا کسی حدیث کے موافق ہونا، امام شافعی رحمۃ اللہ نے اس مرسل کو بھی قبول کیا ہے، جس کے موافق صحابہ میں سے بعض کا عمل ہو۔ (۲)

(۳) اہل علم کے قول وعمل کا کسی حدیث کے موافق ہونا، اسی وجہ سے امام شافعی رحمۃ اللہ نے اس مرسل کو بھی معتبر و حجت مانا ہے، جس کے موافق علما کا فتوی وعمل ہو۔ (۳)

غرض یہ کہ تعدد طرق سب سے اہم قرینہ ہے، جو جابر ضعف ہے، پھر یہ دوسرے قرائن بھی ہیں جن سے ضعف کا انجبار ہوسکتا ہے۔

تعدد طرق سے کیا مراد ہے؟

تعدد طرق کا ذکر تفصیلاً ہو چکا، اس سلسلے میں چند ضمنی مسائل ہیں، جن کی طرف اشارہ کر دینا ضروری ہے، ان میں سے ایک یہ مسئلہ ہے کہ تعدد طرق سے کیا مراد ہے کیا کسی حدیث کا ایک سے زائد طریق سے مروی ہونا کافی ہے یا اس سے زائد طرق ہونا چاہئے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ تعدد طرق سے مراد ایک سے زائد طریق سے مروی ہونا ہے، دو، تین طرق کا ہونا ضروری نہیں۔ علامہ سیوطی رحمۃ اللہ نے " تدریب الراوی "

(۱) ارشاد الطلاب: ۱/۱۷۶

(۲) مقدمہ شرح مسلم للنووی: ۱۷

(۳) مقدمہ شرح مسلم للنووی: ۱۷، ارشاد الطلاب: ۱/۱۷۶

میں لکھا ہے:

”لابدع في الاحتجاج بحديث له طريقان لو انفرد كل منهما لم يكن حجةً“ (۱)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کسی حدیث کی صرف دوسندیں ہوں، اگر چہ دونوں ضعیف اورنا قابل احتجاج ہوں، تو ان سے بھی احتجاج درست ہے، معلوم ہوا کہ تعدد کے لیے ایک سے زائد سند کا ہونا کافی ہے۔

علامہ ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے صراحت کے ساتھ لکھا ہے:

”والحديث الضعيف إذا تعددت طرقه ولوطريقاً واحدةً أخرى ارتقى بمجموع ذالک إلى درجة الحسن وكان محتجّاً به.“ (۲)

دوسری سند بھی ضعیف ہوتو

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ حدیث ضعیف کا دوسرا طریق بھی ضعیف ہوتو کیا یہ بھی جابر ضعف ہوسکتا ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ دوسری سند بھی اگر چہ ضعیف ہو، تاہم انجبار ضعف اس سے بھی ہو جاتا ہے۔ اور علامہ سیوطی رحمہ اللہ سے ”تدریب“ کی جو عبارت ابھی اوپر گذری وہ اس پر شاہد ہے؛ کیوں کہ اس میں کہا گیا ہے کہ اگر کسی حدیث کی دوسندیں ہوں اور وہ دوسندیں ایسی ہوں کہ ان میں ہر ایک بانفرادہ نا قابل احتجاج ہو، تب بھی ایسی حدیث سے احتجاج درست ہے۔ معلوم ہوا کہ دوسری حدیث اگر چہ

---

(۱) تدریب الراوی: ۱/۱۶۰

(۲) مقدمہ اعلاء السنن: ۱/۴۹

ضعیف ہو، وہ بھی جابر ضعف ہو سکتی ہے۔

لیکن علما نے تصریح کی ہے کہ یہ دوسری سند کا راوی پہلی سند کے راوی سے کم درجہ کا نہ ہو؛ بل کہ یا تو اس سے فوقیت رکھتا ہو یا کم از کم اسی کے برابر ہو۔

چنانچہ ابن حجر رَحِمَهُ الله نے متابعت کی بحث میں یہ الفاظ لکھے ہیں:

" ومتى توبع السيئ الحفظ بمعتبر كأن يكون فوقه أو مثله لا دو نه. "(۱)

مگر یہ شرط اس وقت ہونی چاہیے جب کہ زائد صرف ایک طریق ہو اور اگر کثرت طرق سے مؤید ہو، تو پھر اس شرط کی ضرورت نہیں معلوم ہوتی۔ واللہ اعلم

تعدد طرق میں کیا ایک ہی صحابی کی روایت ہونا شرط ہے

اس سلسلے میں تیسرا سوال یہ ہے کہ تعدد طرق میں کیا یہ ضروری ہے کہ ایک ہی صحابی کی روایت ہو؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ضروری نہیں؛ بل کہ ایک ہی مضمون کئی صحابہ سے آیا ہو تو وہ بھی کافی ہے۔ البتہ اصطلاحی طور پر متابعت وشہادت میں فرق کیا گیا کہ متابعت میں دونوں روایات ایک صحابی سے ہونا چاہیے اور شہادت میں یہ ضروری نہیں۔ تاہم تعدد ہر دو صورت سے حاصل ہو جائے گا؛ لہٰذا تعدد کے پائے جانے کے لیے یہ ضروری نہیں کہ صحابی ایک ہو۔

دوسری روایت میں لفظ ومعنے دونوں کی موافقت شرط ہے؟

اس سلسلے میں ایک مسئلہ یہ ہے کہ دوسری روایت جو جابر ضعف ہے، اس میں کیا یہ شرط ہے کہ لفظ ومعنی دونوں میں پہلی حدیث کے موافق ہو یا صرف معنی میں

(۱) نزهة النظر: ۷۹

موافقت کافی ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ صرف معنی ومضمون کا موافق ہونا کافی ہے، لفظ میں موافقت ضروری نہیں۔ (۱)

کون سی حدیث جابرِ ضعف ہوسکتی ہے؟

ایک اہم مسئلہ اس ضمن میں یہ ہے کہ تعددِ طرق وغیرہ قرائن سے، کیا ہر قسم کی ضعیف حدیث کو فائدہ پہنچتا اور تقویت حاصل ہوتی ہے یا یہ کہ اس میں کچھ تفصیل ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ہر قسم کی ضعیف حدیث کو تعددِ طرق سے یا اور قرائن سے تقویت نہیں ملتی؛ بل کہ اس میں ایک اصول وضابطہ ہے، جس کو ابن حجر نے پیش کیا ہے۔ وہ یہ ہے:

"والتحرير فيه أن يقال: إنه يرجع إلى الاحتمال في طرفي القبول والرد، فحيث يستوي الاحتمال فيهما فهو الذي يصلح لأن ينجبر وحيث يقوي جانب الرد فهو الذي لا ينجبر." (۲)

اس سے معلوم ہوا کہ ہر ضعیف حدیث تعددِ طرق کی وجہ سے قوی نہیں ہو جاتی؛ بل کہ صرف وہ حدیث ضعیف تقویت پاتی ہے، جس میں قبول ورد کی دونوں جانب برابر ہوں اور رد کی جانب قوی نہ ہو۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ حدیث میں ضعف اگر سوءِ حافظہ کی وجہ سے یا ارسال کی وجہ سے یا اس جیسی اور کسی وجہ سے ہو، تو وہ دوسرے طرق کی وجہ سے منجبر ہو جاتا ہے

(۱) کماصرح به ابن حجر وقدنقلت عبارته في ما قبل ،راجع نزهة النظر: ۴۵
(۲) النكت على ابن الصلاح: ۱/۲۰۶

اور اگر مثلاً ضعف کی وجہ کذب راوی ہو یا تہمت کذب ہو یا فسق وبدعت ہو، تو وہ تعدد طرق سے منجبر نہیں ہوتا۔

علامہ ابن الصلاح رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"إنه ليس كل ضعف في الحديث يزول بمجيئه من وجوه بل ذالک يتفاوت، فمنه ضعف يزيله ذلک بأن يكون ضعفه ناشئاً من ضعف حفظ راويه مع كونه من أهل الصدق والديانة ، فإذا رأينا ماروواه قد جاء من وجه آخر عرفنا أنه ممّا قدحفظه ولم يختلّ فيه ضبط له، وكذلک إذاكان ضعفه من حيث الإرسال زال بنحو ذلک ــــــــ ومن ذلک ضعف لا يزول بنحو ذلک لقوة الضعف وتقاعد هذا الجابر عن جبره ومقاومته، وذلک كالضعف الذي ينشأ من كون الراوى متّهماً بالكذب أو كون الحديث شاذاً. " (۱)

اور علامہ نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"والجواب أنه ليس كل ضعيف يزول بمجيء الحديث من وجوه بل ما كان ضعفه لضعف حفظ راويه الصدوق الأمين زال بمجيئه من وجه آخر لدلالة ذلک على عدم اختلال ضبطه، وكذلک إذا كان الضعف لكونه مرسلاً زال بمجيئه من وجه آخر إما مسندًا أو مرسلاً ،

(۱) مقدمہ ابن الصلاح: ۱۴

أما إذا كان الضعف لكون الراوی متهماً بالكذب أو فاسقاً فلا ينجبر ذلک بمجيئه من وجه آخر. "(۱)

ان عبارات سے واضح ہو گیا کہ ضعیف کی صرف وہ قسم، تعدد طرق کی وجہ سے ضعف سے نکل جاتی ہے جس میں رد و قبول کی دونوں جانبوں کا احتمال برابر ہو اور اگر وہ یکسر مردود ہو جیسے کذب راوی یا فسق راوی کی وجہ سے آیا ہوا ضعف، تو وہ کسی طرح منجبر نہیں ہو سکتا۔

ہاں تعدد طرق سے اتنا فائدہ پہنچتا ہے کہ وہ منکر اور بے اصل ہونے سے نکل جاتی ہے۔ کما قال فی التدریب:

"وأما الضعف لفسق الراوی أو كذبه فلا يؤثّر فيه موافقة غيره إذا كان الآخر مثله لقوة الضعف وتقاعد هذا الجابر، نعم يرتقي بمجموع طرقه عن كونه منكراً أولا أصل له". (۲)

(۱) ارشاد الطلاب: ۱/۱۴۸

(۲) تدریب الراوی: ۱/۱۷۷

احکام میں حدیث ضعیف سے استدلال

حدیث ضعیف احکام میں

ضعیف حدیث سے احتجاج اور اس پر عمل کے بارے میں کافی اختلاف پایا جاتا ہے اور اس سلسلہ میں تین اقوال مشہور ہیں جن کو ہم نے اوپر ''حدیث ضعیف کے اجمالی حکم'' کے تحت بیان کر دیا ہے اور جہاں تک احکام کے بارے میں ضعیف سے احتجاج واستدلال کا مسئلہ ہے تو اس میں محدثین نے عام طور پر یہی بیان کیا ہے کہ یہ درست اور جائز نہیں، لیکن فقہاء ومحدثین کے طرز عمل سے اور بعض اقوال سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ بعض صورتوں میں ضعیف حدیث سے بھی استدلال کو جائز رکھتے ہیں۔ اسی طرح بعض محدثین کے طرز عمل سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے۔ چنانچہ ابن القیم رحمہ اللہ نے سبھی ائمہ کا یہ مذہب نقل کیا ہے کہ:

''اگر باب میں کوئی اور حدیث ثابت نہ ہو تو ضعیف حدیث اور مرسل حدیث ہی قابل احتجاج واعتبار ہے اور اس صورت میں سبھی ائمہ کرام قیاس پر حدیث ضعیف کو مقدم رکھتے ہیں''۔

ابن القیم رحمہ اللہ نے امام احمد رحمہ اللہ کا یہ مذہب نقل کر کے فرمایا کہ:

''ولیس أحد من الائمة إلا وهو موافقه علی هذا الأصل من حیث الجملة، فإنه ما منهم أحد إلا وقد قدم الحدیث الضعیف علی القیاس''. (۱)

(۱) اعلام الموقعین: ۱/۳۱، ۱/۷۷

علامہ ابن حزم رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

"قال أبوحنيفة: الخبر الضعيف عن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم أولى من القياس." (۱)

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے بارے میں ابن حزم رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

"وأصحاب أبي حنيفة مجمعون على أن مذهب أبي حنيفة أن ضعيف الحديث عنده أولى من القياس والرأي". (۲)

نیز امام ابوداود رحمہ اللہ کا طرز بھی یہی بتاتا ہے کہ وہ ضعیف حدیث کو اس وقت قبول کرتے ہیں، جب اس باب میں کوئی اور حدیث نہ ہو۔ اسی طرح امام نسائی رحمہ اللہ کا بھی طریقہ ہے جیسا کہ ہم پہلے لکھ چکے ہیں۔

چناں چہ قہقہہ سے نقض وضو کا ثبوت طبرانی کی روایت کردہ اس حدیث سے لیا گیا ہے، جو حضرت ابوموسی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے؛ مگر روایت مذکورہ کو اکثر علما نے مرسل قرار دیا ہے، اس سلسلے میں ابن القیم رحمہ اللہ نے اور کئی مثالیں اس میں دی ہیں۔ مثلاً امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے سفر میں نبیذ تمر سے وضو کی حدیث کو قیاس پر مقدم گردانا حال آں کہ حدیث ضعیف ہے؛ نیز دس درہم کی چوری پر ہاتھ کاٹنے سے منع فرمایا ہے، حال آں کہ اس سلسلے میں وارد حدیث ضعیف ہے اور حیض کی اکثر مدت دس دن قرار دی، حال آں کہ یہ بھی حدیث ضعیف میں آیا ہے اور اقامت جمعہ کے لیے مصر وشہر کا ہونا شرط قرار دیا ہے، جب کہ اس سلسلے کی حدیث بھی ضعیف ہے۔ (۳)

(۱) مقدمہ اوجز المسالک: ٦٦

(۲) مقدمہ اوجز المسالک: ٦٧

(۳) اعلام الموقعین: ۱/ ۷۷

مگر اس جگہ ابن القیم رَحِمَہُ اللہُ نے یا دوسرے حضرات نے جو مثالیں دی ہیں، وہ بعد البحث والتفحص مسئلہ زیر بحث کے مطابق نہیں معلوم ہوتیں؛ کیوں کہ قہقہہ سے نقض وضو کی حدیث جس طرح مرسلاً آئی ہے، اسی طرح موصولاً بھی آئی ہے۔ (۱)

پھر اگر بالفرض یہ مرسل ہی ہے، تب بھی اس سے احتجاج اس بنا پر کیا گیا کہ امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللہُ وغیرہ مرسل کو ضعیف ہی نہیں کہتے، جیسا کہ اوپر گزرا؛ لہٰذا یہ حدیث اس جگہ مثال نہیں بن سکتی۔ اسی طرح دیگر احادیث ایسی ہیں جن کا ضعف منجبر ہے اور وہ قرائن سے مؤید اور محتف ہیں جیسا کہ اپنی جگہ اس کی بحث مذکور ہے۔

لہٰذا یہ ساری احادیث ضعیف منجبر کی قسم سے ہیں اور یہاں یہ مسئلہ زیر بحث نہیں ہے کہ حدیث منجبر الضعف قابل قبول ہے یا نہیں؟ یہ مسئلہ تو اوپر عرض کر دیا گیا۔

پھر ان مثالوں کے علاوہ بھی کوئی اور مثال ہم کو ایسی نہیں مل سکی کہ ان ائمہ نے حدیث کے ضعیف ہونے کے باوجود اس سے احکام میں استدلال واحتجاج کیا ہو۔

اور خود ابن القیم رَحِمَہُ اللہُ نے تصریح کر دی ہے کہ ان حضرات ائمہ کے کلام میں ضعیف سے مراد وہ ضعیف نہیں جو متاخرین کی اصطلاح میں ضعیف کہلاتی ہے؛ بل کہ اس سے مراد حسن ہے۔ (۲)

لہٰذا بندہ کے نزدیک یہی صحیح معلوم ہوتا ہے کہ ضعیف غیر منجبر الضعف کا احکام میں اعتبار نہیں اور ان حضرات کے کلام میں، جو واقع ہوا کہ ضعیف حدیث قیاس سے مقدم ہے، اس سے مراد (واللہ اعلم) ضعیف منجبر الضعف ہے نہ کہ مطلق ضعیف۔

الغرض ایک تو یہ صورت بیان کی گئی ہے، جس میں ضعیف حدیث قابل قبول ہوتی

---

(۱) اعلاء السنن: ۱/۹۶

(۲) اعلام الموقعین: ۱/۳۱۔۷۷

ہے، یعنی یہ کہ اس باب میں کوئی اور حدیث سوائے ضعیف حدیث کے ثابت نہ ہو، تو یہ مقبول ہوتی ہے؛ مگر جیسا کہ عرض کیا گیا اس پر کوئی مثال و دلیل نہیں ملتی اور جو اس کی مثالیں دی گئی ہیں، وہ سب کی سب ضعیف منجبر کی ہیں۔

اور دوسری صورت یہ بیان کی گئی ہے کہ حدیث ضعیف اس وقت بھی احکام میں قبول کی جاتی ہے، جب کہ اس میں احتیاط کا پہلو ہو۔

علامہ نووی رحمہ اللہ اپنی کتاب "الاذکار" میں فرماتے ہیں:

" قال العلماء من المحدثين والفقهاء وغيرهم يجوز ويستحب العمل في الفضائل والترغيب والترهيب بالحديث الضعيف مالم يكن موضوعاً، وأما الأحكام كالحلال والحرام والبيع والنكاح والطلاق وغير ذلك فلا يُعْمَلُ فيها إلا بالحديث الصحيح أو الحسن إلا أن يكون فيه احتياط في شيء من ذلك. (۱)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حدیث ضعیف اس صورت میں قابل عمل ہے، جب کہ اس میں احتیاط کا پہلو ہو اور اس کی توضیح بھی خود امام نووی رحمہ اللہ نے اس کے بعد اس طرح فرمائی ہے:

"كما إذا ورد حديث ضعيف بكراهة بعض البيوع أو الأنكحة فإن المستحب أن يتنزّه عنه ولكن لا يجب." (۲)

لہٰذا اگر کسی حدیث ضعیف میں کسی کام سے منع کیا گیا ہو، تو بہتر یہ ہے کہ اس پر

---

(۱) الاذکار: ۱۵

(۲) الاذکار: ۱۵

عمل کرتے ہوئے اس سے پرہیز کیا جائے؛ کیوں کہ اسی میں احتیاط ہے۔

علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے بھی تدریب میں اس کو ذکر کیا ہے، وہ فرماتے ہیں:

"ویُعْمَلُ بالضعیف أیضاً في الأحکام إذا کان فیه احتیاط." (۱)

مگر یہ ضعیف پر عمل اس صورت میں بھی صرف جائز یا مستحب ہے، واجب وضروری نہیں جیسا کہ امام نووی رحمہ اللہ نے تصریح کردی ہے۔

متقدمین کی اصطلاح میں ضعیف کا مفہوم

اس ضمن میں بڑا اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہ وامام احمد رحمہما اللہ وغیرہ کے کلام میں احادیث ضعیفہ پر عمل کی گنجائش نقل کی جاتی ہے، تو اس سے کیا مراد ہے آیا اس سے مراد حسن لغیرہ ہے یا وہ حدیث، جو متاخرین کے نزدیک ضعیف کہلاتی ہے؟

یہ بحث بڑی اہمیت کی حامل ہے اور بہت ہی معرکۃ الآراء بھی ہے اور اس سلسلے میں عام طور پر دو نظریات ملتے ہیں: ایک یہ کہ اس سے وہ حدیث ضعیف مراد ہے، جو متاخرین کی اصطلاح میں ضعیف کہلاتی ہے، عموماً جن حضرات نے ان ائمہ کا کلام نقل کیا ہے اور اس کو معرض بحث میں پیش کیا ہے وہ اسی طرف گئے ہیں۔

مگر اس کے برعکس شیخ الاسلام ابن تیمیہ وعلامہ ابن القیم رحمہما اللہ نے اس سے مراد حدیث حسن لی ہے اور یہ دعوی بھی کردیا ہے کہ جن لوگوں نے امام احمد رحمہ اللہ کے قول میں ضعیف سے مراد وہ حدیث لی ہے، جو متاخرین کے نزدیک ضعیف کہلاتی ہے، انہوں نے غلطی کی ہے؛ نیز وہ فرماتے ہیں کہ متقدمین کی اصطلاح میں حدیث کی صرف دو اقسام تھیں: ایک صحیح اور دوسرے ضعیف اور سب

---

(۱) تدریب الراوی: ۱/ ۲۹۹

سے پہلے امام ترمذی رحمہ اللہ نے حدیث کی تین قسمیں قرار دیں: صحیح، حسن، ضعیف، ان سے پہلے حدیث یا تو صحیح تھی یا ضعیف، پھر ضعیف میں ایک قسم وہ تھی جس سے احتجاج درست ہے، اسی کو ترمذی رحمہ اللہ نے حسن کا نام دیا اور ایک قسم وہ تھی، جس سے احتجاج درست نہیں۔

چنانچہ شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ اپنے فتاوی میں فرماتے ہیں:

"ومن نَقَلَ عن أحمد أنه كان يحتجُّ بالحديث الضعيف الذي ليس بصحيح ولاحسن فقد غلط عليه، ولكن كان في عرف أحمد بن حنبل ومن قبلَه من العلماء أن الحديث ينقسم إلى نوعين: صحيح و ضعيف. والضعيف عندهم ينقسم إلى ضعيف متروك لايُحْتَجُّ بِهِ وإلى ضعيف حَسَن .....وأوّل من عُرِفَ أنه قسّم الحديث ثلاثة أقسام : صحيح ،وحسن، وضعيف، هو أبو عيسى الترمذي في جامعه ، والحَسَنُ عنده ما تعدّدت طرقُه ولم يكن في رُواته مُتَّهَم وليس بشاذ، فهذالحديث وأمثاله يُسَمّيْهِ أحمد ضعيفاً ويحتجّ به". (۱)

اسی طرح ایک اور جگہ فرماتے ہیں:

"والترمذي رحمہ اللہ أول من قسّم الأحاديث إلى صحيح وحسن وغريب وضعيف ، ولم يُعْرَفْ قبلَه هذا التقسيم عن أحمد ، لكن كانوا يُقسّمُون الأحاديث إلى

(۱) فتاویٰ ابن تیمیہ: ۱/۲۵۱۔۲۵۲

صحيح وضعيف كما يُقسِّمون الرجال إلى ضعيف وغيرضعيف ، والضعيف عندهم نوعان:ضعيف لايُحتَجُّ بِهِ وهو الضعيف في اصطلاح الترمذي ، والثاني ضعيف يُحتَجُّ بِهِ وهوالحسن في اصطلاح الترمذي ". (۱)

اورامام ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی اقتداء میں یہی بات علامہ ابن القیم رحمہ اللہ نے بھی فرمائی ہے:

"وليس المراد بالضعيف عنده الباطل ولا المنكر ولا ما في رواته مُتَّهَمٌ بحيث لا يسوغ الذهاب إليه فالعمل به ، بل الحديث الضعيف عنده (أي عندالامام أحمد)قسيم الصحيح وقسمٌ من أقسام الحسن ولم يكن يُقَسِّمُ الحديث إلى صحيح وحسن و ضعيف، بل إلى صحيح وضعيف، وللضعيف عنده مراتب ". (۲)

اور علامہ شیخ حسین الیمانی رحمہ اللہ نے اپنے رسالہ "التحفة المرضيه" میں اسی کو اختیار کیا ہے اور علامہ عبدالرحمان بن سلیمان رحمہ اللہ سے اور دیگر حضرات سے اسی کو نقل کیا ہے اورانہی کی اقتدا میں ہمارے شیخ المشائخ علامہ ظفراحمد عثمانی رحمہ اللہ نے "اعلاء السنن" میں اوراس کے مقدمہ میں اسی قول کو اختیار کیا ہے اور بحث کے آخر میں فرمایا کہ:

"هذا هو الصحيح الحق الصراح لا يعدل عنه محقق

---

(۱) فتاویٰ ابن تیمیہ: ۲۴۹/۱۸

(۲) اعلام الموقعین: ۳۱/۱

إلى غيره ، وأعني به أن المراد بالضعيف عندهم في موضع الاحتجاج إنما هوالحسن المصطلح عند المتاخرين ؛ فإن الضعيف المصطلح عند المتاخرين ليس بشيء يُعْتَدُّ به فكيف يسوغ لأهل العلم أن يحتجُّوا به". (۱)

یہ دو نظریات ہمارے سامنے ہیں اور بعض علما نے ابن تیمیہ وابن القیم رحمہما اللہ کے نظریہ پر تنقید بھی کی ہے، چناں چہ علامہ عبد الفتاح ابوغدہ رحمہ اللہ نے "مقدمۂ اعلاء السنن" پر اپنی تعلیقات میں شیخ استاذ عوامہ رحمہ اللہ سے امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی بات پر مفصل تنقید نقل کی ہے اور ان کی بحث کا حاصل یہ ہے کہ امام احمد رحمہ اللہ کے قول میں ضعیف سے مراد وہی ضعیف ہے جو متاخرین کی اصطلاح میں ضعیف کا مصداق ہے اور امام احمد رحمہ اللہ اور دیگر متقدمین کے یہاں بھی ترمذی رحمہ اللہ کی طرح حدیث کی تینوں اقسام صحیح، حسن وضعیف کا ذکر ملتا ہے، اور امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی یہ بات صحیح نہیں کہ حدیث کی یہ تقسیم سب سے پہلے امام ترمذی رحمہ اللہ نے کی ہے، پھر شیخ عوامہ رحمہ اللہ نے امام ترمذی رحمہ اللہ سے پہلے کے بہت سے محدثین سے حدیث حسن کی اصطلاح نقل کی ہے۔ (۲)

شیخ استاذ عوامہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"امام احمد رحمہ اللہ کے کلام میں ضعیف کی تفسیر حسن سے کرنے کی کیا ضرورت ہے، جب کہ ان کے کلام سے ظاہر یہی ہے کہ ان کی مراد یہ ہے کہ راوی کا کوئی اعتبار نہیں جب تک کہ کوئی نص مسئلہ میں منقول ہو

(۱) مقدمہ اعلاء السنن: ۱/۶۱

(۲) تعلیقات مقدمۂ اعلاء السنن للشیخ ابی غدہ: ۶۲ تا ۶۶

اگر چہ وہ ضعیف ہو ؛ کیوں کہ ضعیف حدیث رائے سے بہتر ہے ....اگر ہم ضعیف کی تفسیر حسن سے کریں، تو اس تصریح کا جو امام احمد رحمہ اللہ نے فرمائی ہے، کیا فائدہ ہوا؟ کہ حدیث حسن رائے پر مقدم ہے حال آں کہ یہ امر ثابت ومقرر ہے۔"(۱)

لیکن احقر کے نزدیک اس مسئلے میں ذرا تفصیل ہے، وہ یہ کہ شیخ محمد عوامہ رحمہ اللہ کی یہ بات بالکل درست ہے کہ امام ترمذی سے پہلے بھی حدیث حسن کی اصطلاح متقدمین کے کلام میں ملتی ہے اور رائج تھی ؛ لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ان حضرات کے نزدیک ضعیف کا اطلاق حسن پر نہیں ہوتا تھا؛ بل کہ اس سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک حسن کی اصطلاح بھی تھی اور وہ اپنے کلام میں اس کا اطلاق اسی اصطلاحی معنی میں کیا کرتے تھے ؛ لہٰذا یہ ہوسکتا ہے کہ کبھی کبھی وہ حضرات صحیح کے مقابلہ میں ضعیف کا اطلاق کرتے ہوں اور اس میں حسن کو بھی داخل کرتے ہوں اور یہی شیخ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی مراد ہے۔

اور اس کی دلیل یہ ہے کہ ان حضرات نے بہت سی احادیث پر ضعف کا حکم لگایا ہے، جب کہ ان احادیث کے متعدد طرق ثابت ہیں، جس کی وجہ سے وہ احادیث ضعیف نہیں رہتیں ؛ بل کہ "حسن لغیرہ" قرار پاتی ہیں ؛ مگر اس کے باوجود ان پر ضعف کا حکم لگایا گیا ہے۔ اب یا تو یہ کہیے کہ ان حضرات کو ان احادیث کے دیگر طرق پر اطلاع نہیں تھی ؛ مگر یہ بات بعید از قیاس ہے، یا یہ کہنا ہوگا کہ ان حضرات کے نزدیک ضعیف کا اطلاق حسن پر بھی ہوا کرتا تھا؛ لہٰذا کوئی اشکال نہیں۔ اس طرح کی احادیث جن پر باوجود تعدد طرق کے ضعف کا حکم لگایا گیا ہے، کتب حدیث کے تتبع سے بآسانی معلوم ہوسکتی ہیں۔

---

(۱) ایضاً

لہٰذا ہمارے نزدیک امام احمد وامام ابو حنیفہ رحمہما اللہ وغیرہ کے کلام میں واقع ''ضعیف'' کا لفظ محتمل ہے، دونوں معنوں کے لیے؛ مگر جب ہم ان مثالوں پر غور کرتے ہیں جو احکام میں حدیث ضعیف کو قبول کرنے کے سلسلے میں دی جاتی ہیں، تو پھر ایک احتمال متعین ہو جاتا ہے کہ اس سے مراد ان حضرات کی حدیث حسن لغیرہ ہے نہ کہ وہ ضعیف جن کا ذکر متاخرین کرتے ہیں۔ البتہ امام احمد رحمہ اللہ سے فضائل کے باب میں تساہل جو منقول ہے، وہاں بلا شک ضعیف ہی مراد ہے۔ ابن حجر رحمہ اللہ نے ''القول المسدد'' میں فرمایا ہے:

''وقد ثبت عن الإمام أحمد وغيره من الائمة أنهم قالوا إذا روينا في الحلال والحرام شدّدنا وإذا روينا في الفضائل ونحوها تَسَاهَلْنَا. ''(۱)

اس قول میں امام احمد رحمہ اللہ نے حدیث کے بارے میں اپنا نظریہ ومعیار خود ہی بتا دیا ہے کہ جب احکام کا معاملہ ہوتا ہے، تو سختی سے روایت کو جانچتے ہیں اور فضائل میں تساہل سے کام لیتے ہیں۔ تو یہاں مراد یہی ہے کہ ضعیف (المصطلح علیہ عند المتاخرین) کو بھی فضائل میں قبول کر لیتے ہیں۔ امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے بھی اس کا یہی مفہوم بیان کیا ہے۔

چناں چہ فرماتے ہیں:

''قول أحمد بن حنبل إذا جاء الحلال والحرام شدّدنا في الأسانيد وإذا جاء الترغيب والترهيب تساهلنا في الأسانيد، وكذلك ما عليه العلما ء من العمل بالحديث

(۱) القول المسددفي الذب عن مسندالامام احمد: ۱۱-۱۲

الضعيف في فضائل الأعمال -- إنما مرادهم بذلک أن يكون العمل مما قد ثبت أنه ممّا يحبُّ اللّٰه أو ممّا يكره اللّٰه بنص أو إجماع كتلاوة القرآن والتسبيح والدعاء والصدقة والعتق والإحسان إلى الناس و كراهة الكذب والخيانة ونحو ذالک. فإذا رُوِیَ حديثٌ في فضل بعض الأعمال المستحبّة وثوابها وكراهة بعض الأعمال وعقابها فمقادير الثواب والعقاب وأنواعه إذا رُوِیَ فيها حديثٌ أنه لانعلم أنه موضوع جائت روايته والعمل به بمعنى أن النفس ترجو ذلک الثواب أو تخاف ذلک العذاب.'' (۱)

اس عبارت میں شیخ الاسلام نے واضح کیا ہے کہ امام احمد رحمہ اللہ وغیرہ حضرات کے کلام میں حدیثِ ضعیف کے فضائل کے باب میں قبول کئے جانے کا جو ذکر ملتا ہے اس سے مراد ''حدیث ضعیف'' ہی ہے؛ کیوں کہ امام احمد رحمہ اللہ کے کلام کی تفسیر میں وہ کہتے ہیں کہ اگر قرآن وسنت میں یا اجماع میں کسی عمل کا اللہ و رسول کے محبوب اعمال میں سے ہونا ثابت ہو، پھر اسی سلسلہ میں ایک حدیث سامنے آئے جس کے بارے میں ہم جانتے ہیں کہ یہ موضوع نہیں تو اس حدیث کو قبول کیا جائے گا، معلوم ہوا کہ اس سے حدیث ضعیف ہی مراد ہے۔

خلاصۃ الکلام یہ ہے کہ ائمہ کے کلام میں ضعف کے قابل قبول ہونے کی بات ایک تو احکام کے بارے میں آئی ہے اور دوسرے فضائل وترغیب وترہیب کے

(۱) فتاوى ابن تيميه: ۱۸/ ۶۵-۶۶

بارے میں آئی ہے۔احکام کے بارے میں ضعیف سے مراد ''حسن'' اور فضائل میں ضعیف سے مراد ضعیف ہے۔

رہا یہ سوال جس کو شیخ محمد عوامہ رحمہ اللہ نے اٹھایا ہے کہ اگر امام احمد رحمہ اللہ کے کلام میں ضعیف سے مراد حسن ہے، تو ان کو اس تصریح کی کیا ضرورت تھی اور اس کا آخر کیا فائدہ؟ جب کہ یہ بات مسلم ومقرر وثابت ہے؟

اس کا جواب میرے نزدیک یہ ہے کہ حسن لغیرہ کا احکام میں معتبر ہونا سب کے نزدیک مسلم نہیں ہے؛ کیوں کہ ابن القطان رحمہ اللہ سے ابن حجر رحمہ اللہ نے اپنی ''النکت علی ابن الصلاح'' میں نقل کیا ہے کہ حسن لغیرہ صرف فضائل میں مقبول ہے، احکام میں اس کو قبول کرنے میں توقف کیا جانا چاہیے الا یہ کہ مزید قوت دیگر قرائن سے حاصل ہو جائے، ان کی عبارت یہ ہے:

'' إن هذا القسم لا يُحتَجُّ به كُلِّه بل يُعْمَلُ بِه في فضائل الأعمال ويُتوَقَّفُ عن العمل به في الأحكام إلا إذا كَثُرَت أو عضده اتصال عمل أو شاهد صحيح أو ظاهر القرآن.''(۱)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے حوالے سے ابو الحسن بن القطان رحمہ اللہ کے اس قول کو متعدد حضرات نے نقل کیا ہے، جیسے علامہ سخاوی رحمہ اللہ نے ''فتح المغیث'' میں، علامہ طاہر الجزائری رحمہ اللہ نے ''توجیہ النظر'' میں، علامہ امیر الصنعانی رحمہ اللہ نے ''توضیح الافکار'' میں نقل کیا ہے۔(۲)

اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اس کو نقل کرنے کے بعد اس کو قوی اور بہترین

---

(۱) النکت: ۱/۴۰۳

(۲) فتح المغیث: ۱/۲۸۹، توجیہ النظر: /۶۵۳، تدریب: ۱/۲۹۸، درمختار مع رد المحتار: ۱/۲۸، مقدمۂ اعلاء السنن: ۱/۵۸، ہامش الاعتصام: ۱/۲۲۸

رائے قرار دیا ہے، وہ کہتے ہیں :

”وهذا قوي حسن رايق ، ما أَظنُّ يأباه مُنصِف.“ (۱)

اس قول کے پیش نظر میں کہتا ہوں کہ ہوسکتا ہے کہ امام احمد رحمہ اللہ نے یہ تصریح اس لیے کی ہو کہ ان کے شیخ ”**ابن القطان**“ سے اپنا اختلاف ظاہر کرنا چاہتے ہوں کہ میرے نزدیک ”**حسن لغیرہ**“ نہ صرف فضائل میں؛ بل کہ احکام میں بھی مقبول ہے، جب کہ اس کے مقابلے میں کوئی اور حدیث نہ ہو اور یہ کہ حدیث حسن رائے سے بہتر ہے۔

الغرض حسن لغیرہ کے احکام میں معتبر ہونے اور نہ ہونے کے بارے میں اختلاف ہے، ابن القطان اور بعض دیگر حضرات کے نزدیک حسن لغیرہ کا احکام میں اعتبار نہیں الا یہ کہ کثرت طرق یا اتصال عمل یا شاہد صحیح یا ظاہر قرآن سے مؤید ہو، اور امام احمد و امام ابوحنیفہ اور دیگر ائمہ رحمہم اللہ اس کے قائل ہیں کہ اگر باب میں کوئی اور حدیث ثابت نہ ہو، تو اپنی رائے سے بہتر حدیث حسن لغیرہ ہے۔

اسی اختلاف کے پیش نظر امام احمد رحمہ اللہ وغیرہ ائمہ نے اس مسئلے کی تصریح کی ہے کہ حسن لغیرہ فضائل میں بھی معتبر ہے اور احکام میں بھی معتبر ہے؛ لہٰذا شیخ عوامہ رحمہ اللہ کا یہ کہنا صحیح نہیں کہ اگر امام احمد رحمہ اللہ کے کلام میں ضعیف سے مراد حسن ہے، تو ان کو اس تصریح کی کیا ضرورت تھی اور اس کا آخر کیا فائدہ؟ جب کہ یہ بات مسلم و مقرر و ثابت ہے؟ ہم نے بتا دیا کہ یہ دراصل ابن القطان کے اختلاف کی وجہ سے تصریح کی گئی ہے اور یہ بے فائدہ نہیں۔ واللہ اعلم

نوٹ: احقر نے خاص اس مسئلے پر اپنے ایک عربی مقالے میں بعنوان: ”**تحقيق الحديث الضعيف في كلام الأئمة**“ شرح و تفصیل سے کلام کیا ہے، جو حضرات تحقیق چاہتے ہوں وہ اس کی طرف رجوع کریں۔

(۱) النکت : ۱/۴۰۳

حدیث ضعیف، فضائل میں

حدیث ضعیف (**المصطلح علیه عند المتاخرین**) کیا فضائل وترغیب وترہیب کے باب میں معتبر ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں جمہور کی رائے یہی ہے کہ فضائل وترغیب وترہیب میں ضعیف حدیث کا اعتبار ہے اور اس کو روایت کرنا اور اس کے ضعف کے بیان کرنے میں تساہل جائز ہے۔

حدیث ضعیف کے اجمالی حکم کے تحت ابن الصلاح رحمہ اللہ کا قول نقل کیا جا چکا ہے؛ نیز امام احمد رحمہ اللہ وغیرہ ائمہ کا قول ابن حجر رحمہ اللہ کے حوالے سے اوپر ذکر کیا جا چکا ہے، امام نووی رحمہ اللہ کا قول بھی "**الاذکار**" کے حوالہ سے پیش کر چکا ہوں، امام نووی رحمہ اللہ نے اسی بات کو اپنی کتاب "**ارشاد الطلاب**" اور "**الاربعین**" میں بھی دہرایا ہے۔ (۱)

نیز علامہ ابن تیمیہ کی عبارت بھی ابھی اوپر گذری جس میں انہوں نے اسی کو اختیار فرمایا ہے اور علامہ نووی نے "**الاربعین**" کے مقدمہ میں یہاں تک فرما دیا ہے کہ اس پر علما کا اتفاق ہے کہ حدیث ضعیف پر فضائل میں عمل جائز ہے، اگرچہ اس دعوی اتفاق سے اتفاق کرنا مشکل ہے؛ کیوں کہ جمال الدین قاسمی نے ذکر کیا ہے کہ یحیی بن معین سے ابن سید الناس نے نقل کیا ہے کہ حدیث ضعیف نہ احکام میں معتبر ہے اور نہ فضائل میں، اور لکھا ہے کہ "**فتح المغیث**" میں اس کو ابو بکر ابن العربی کی طرف منسوب کیا ہے اور امام بخاری و مسلم کا مذہب بھی بظاہر یہی تھا۔ (۲)

بعض معاصرین کی غلطی کا ازالہ

ہم نے امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ کو بھی اس مسئلے میں جمہور کے ساتھ ذکر کیا ہے

---

(۱) مقدمہ اربعین: ۳ وارشاد الطلاب: ۱/۲۷۰-۲۷۱

(۲) قواعد وفوائد من الاربعین النبویہ: ۱۷

اور اس پر دلیل ان کی وہ عبارت ہے، جو ابھی اوپر ہم نے نقل کی ہے؛ لیکن بعض معاصر علما کو نا معلوم کیوں یہاں پر دھوکہ ہوا کہ انہوں نے امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ کو ان لوگوں میں شمار کیا ہے، جو حدیث ضعیف کو کسی میں بھی معتبر نہیں مانتے، جیسے شیخ ناصر الدین البانی رحمہ اللہ نے "**صحیح الجامع الصغیر**" میں اور علامہ احمد شاکر رحمہ اللہ نے "**الباعث الحثیث**" میں ان کی ان عبارات سے استدلال کرتے ہوئے، جس میں انہوں نے امام احمد رحمہ اللہ کے قول کی تشریح میں فرمایا کہ اس سے مراد حسن ہے نہ کہ ضعیف، یہ کہا ہے کہ مطلقاً امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ کے نزدیک حدیث ضعیف نا قابل اعتبار ہے؛ مگر یہ صحیح نہیں ہے۔

بات یہ ہے کہ امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ احکام میں حدیثِ ضعیف کو نہیں مانتے، جیسا کہ امام احمد رحمہ اللہ وغیرہ کا بھی یہی مسلک ہے۔ اور جو امام احمد رحمہ اللہ کے کلام میں ضعیف کا لفظ آتا ہے، اس سے مراد ابن تیمیہ رحمہ اللہ کے نزدیک حسن ہے؛ لیکن فضائل وترغیب وترہیب میں وہ جمہور علما کے ساتھ ہیں؛ البتہ وہ فرماتے ہیں کہ حدیث ضعیف سے کوئی امر مستحب ثابت نہیں ہوتا؛ کیوں کہ یہ ایک حکم شرعی ہے اور حکم شرعی ضعیف حدیث سے ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ (۱)

لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ فضائل وترغیب کے باب میں ضعیف حدیث پر عمل کو بھی جائز نہیں کہتے؛ بل کہ ہم نے اوپر ان کی جو ایک لمبی عبارت نقل کی ہے اس سے اس کے بالکل خلاف یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ حدیث ضعیف پر فضائل میں عمل کو جائز سمجھتے ہیں، ہم نے اس مسئلے پر بھی ہمارے عربی مقالے میں بحث کی ہے۔

ضعیف پر عمل کے شرائط

بہ ہر حال جمہور کے نزدیک حدیث ضعیف فضائل وترغیب وترہیب میں معتبر

(۱) فتاوی ابن تیمیہ: ۶۵/۱۸

ہے، یعنی اس پر عمل جائز ہے؛ لیکن اس کے لیے علمانے چند شرائط بیان کیے ہیں:

(۱) وہ حدیث شدید الضعف نہ ہو۔

(۲) کسی اصل عام کے تحت مندرج ہو۔

(۳) اس کی سنیت کا اعتقاد نہ رکھا جائے۔

ان شرائط کا ذکر متعدد حضرات محدثین وفقہانے کیا ہے۔(۱)

ان کی تفصیل یہ ہے کہ:

(۱) حدیث شدید الضعیف نہ ہو، یعنی اس کے رواۃ میں کذاب و متہم بالکذب یا فاسق راوی نہ ہو، پس اگر راویوں میں کوئی راوی کذاب ہے یا متہم بالکذب ہے یا فاسق ہے، تو اس کی حدیث فضائل میں بھی معتبر اور قابل قبول نہ ہوگی، یعنی اس پر عمل جائز نہ ہوگا۔

(۲) اصل عام کے تحت داخل ہو، یعنی اس میں کوئی نئی بات بیان نہ کی گئی ہو جیسے کوئی نئی قسم کی نماز یا کوئی مقدار وغیرہ رکعات کی یا کسی اور چیز کی بیان نہ کی گئی ہو؛ بل کہ جو بات پہلے سے کسی نص یا اجماع سے ثابت ہو اس کی کوئی فرع اس حدیث میں ہو تب وہ قابل عمل ہوگی۔(۲)

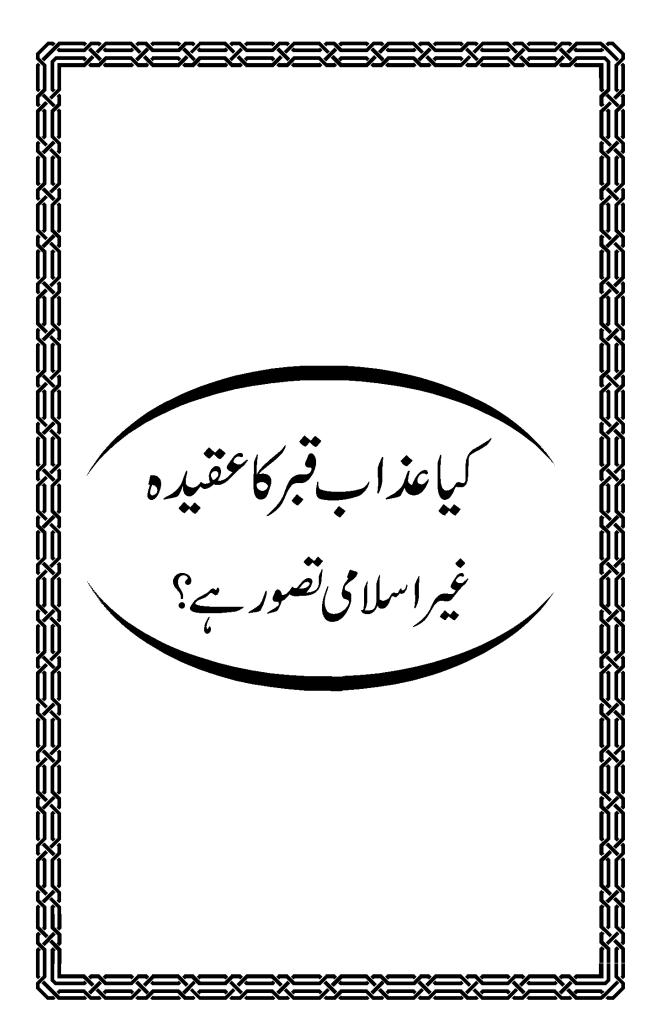
(۳) اس کی سنیت کا اعتقاد نہ رکھا جائے؛ کیوں کہ جب حدیث صحیح نہیں ہے، تو حضور علیہ السلام کی طرف اس کو منسوب کرنا درست نہ ہوگا، لہٰذا سنت ہونے کا اعتقاد درست نہ ہوگا، بل کہ صرف احتیاط کی نیت سے عمل کرنا چاہیے۔

فقط

محمد شعیب اللہ خان

---

(۱) تدریب: ۱/ ۲۹۸، درمختار: ۱/ ۱۲۸کسی اصل عام کے تحت مندرج ہو

(۲) فتاوی ابن تیمیہ: ۱۸/ ۶۵-۶۶

کیا عذاب قبر کا عقیدہ غیر اسلامی تصور ہے؟

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کیا عذاب قبر کا عقیدہ غیر اسلامی تصور ہے؟

تمہید

۱۴۱۲ھ ماہ صفر المظفر کے پہلے ہفتہ میں ''**مجمع الفقه الاسلامی الهند**'' کی دعوت پر اس کی طرف سے منعقد چوتھے فقہی سمینار میں شرکت کے لیے ''دار العلوم سبیل السلام'' حیدر آباد حاضری ہوئی۔ وہاں گلبرگہ کے بعض احباب سے ملاقات ہوئی، تو انہوں نے گلبرگہ میں بعض لوگوں کی طرف سے اُٹھائے ہوئے ایک فتنہ کا ذکر کیا کہ ایک صاحب نے ''شمع حقیقت'' نامی ایک کتاب مختلف موضوعات پر لکھی ہے، ان میں سے ایک موضوع ''عذاب قبر'' بھی ہے، مولف کتاب نے اس کتاب میں عذاب قبر کے عقیدے کو غلط اور غیر اسلامی قرار دیا ہے۔ ان احباب نے مجھ سے اس عنوان پر کتاب وسنت کے دلائل سے کچھ لکھنے کی فرمائش کی؛ مگر اس وقت ان کے پاس وہ کتاب موجود نہ تھی؛ لہٰذا مجھے اس پر کچھ غور وفکر کا موقعہ نہ ملا۔

اس کے ایک ہفتہ بعد ''شمع حقیقت'' کے مصنف قاضی محمد علی صاحب رحمہ اللہ خود میرے پاس تشریف لائے (اور اس سے قبل بھی وہ بنگلور آتے، تو احقر ہی کے پاس قیام فرمایا کرتے تھے) اور انہوں نے احقر کو اپنی کتاب ''شمع حقیقت'' کا تحفہ پیش کیا، اس میں متعدد مختلف عنوانات پر کہیں طویل اور کہیں قصیر مضامین ہیں اور عذاب قبر کے عنوان پر کل چار صفحات میں بحث کی گئی ہے۔

عذابِ قبر کے عنوان کے تحت سب سے پہلے جس انداز سے اس مسئلے کا تعارف مولف نے کرایا ہے وہ یوں ہے:

''قیامت سے پہلے اور قبر کے اندر جزا اور سزا کا تصور غیر اسلامی ہے۔''(۱)

اور آگے چل کر ختم مضمون کے قریب وضاحت کی ہے:

''یہ غیر اسلامی عقائد کسی خاص مصلحت سے اسلامی بتائے گئے ہیں، یہ سب دراصل مجوسی اور ہندو عقائد ہیں۔''(۲)

یہ پڑھنے کے بعد ایک جاننے والے مسلمان کا فرض بنتا ہے کہ وہ عذاب قبر کے اسلامی عقیدے کو دلائل و براہین سے ثابت کرے اور ''شمع حقیقت'' کے مولف کی ضلالت و گمراہی کا پردہ چاک کرے۔

اسی فریضہ کی ادائیگی کے جذبہ نے اور گلبرگہ کے احباب کی فرمائش نے مجھے مجبور کیا کہ میں اس سلسلے میں کچھ لکھوں اور عذابِ قبر کے عقیدے کی سچائی و صداقت اور مولف ''شمع حقیقت'' کی گمراہی و ضلالت کو آشکارا کروں۔

دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ مجھے اور تمام مسلمانوں کو ثابت قدم رکھے اور ہر قسم کے فتنوں سے ہماری حفاظت فرمائے اور مجھے اس کام کی تکمیل کی توفیق بخشے اور اس کو جو ہر افادیت و نعمت قبولیت سے سرفراز فرمائے۔ آمین

محمد شعیب اللہ خان عفی عنہ
مہتمم جامعہ اسلامیہ مسیح العلوم، بنگلور
۹ر صفر ۱۴۱۲ھ

---

(۱) شمع حقیقت: ۳۱۹

(۲) شمعِ حقیقت: ۳۲۲

شرعی دلائل کیا ہیں؟

عذابِ قبر کا عقیدہ بلا شبہ اسلامی عقیدہ ہے اور اس پر متعدد شرعی دلائل قائم ہیں۔ اس کی تفصیل سے پہلے یہ عرض کر دینا ضروری ہے کہ کسی بھی شرعی مسئلے کا ثبوت جن دلائل کی بنیاد پر ہوتا ہے وہ چار ہیں:

(۱) کتاب اللہ (قرآن شریف)

(۲) سنت رسول اللہ (احادیث رسول)

(۳) اجماع امت

(۴) انہی تین سے مستفاد قیاس ہے۔

علامہ بزدوی رحمہ اللہ "کنز الوصول الی معرفة الاصول" میں لکھتے ہیں:

"اعلم أن أصول الشرع ثلاثة : الكتاب، والسنة، والاجماع ، والاصل الرابع القياس بالمعنى المستنبط من هذه الأصول." (۱)

(یعنی جاننا چاہیے کہ شریعت کے دلائل تین ہیں: کتاب اللہ، سنت اور اجماع اور چوتھی دلیل اس معنی پر قیاس کرنا ہے، جو انہی اصول سے مستنبط ہو۔)

یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ کسی شرعی مسئلے کے ثابت کرنے کے لیے ان دلائل

(۱) اصولِ بزدوی:۵

اربعہ میں سے کسی بھی دلیل سے احتجاج واستدلال کیا جاسکتا ہے۔کوئی اس بات کے مطالبہ کا حق نہیں رکھتا کہ صرف قرآن سے اس کا ثبوت دو یا فلاں دلیل ہی سے ثبوت پیش کرو؛ بل کہ ان دلائل میں سے کسی بھی دلیل سے ثبوت پیش کردیا جائے ،اس کوتسلیم کرنا ہر مسلمان کا فرض ہے۔

اس کی مثال بھی عرض کردینا ضروری ہے تا کہ غبی لوگوں کو بات اچھی طرح سمجھ میں آجائے۔وہ یہ کہ مثلاً زید نے دعوی کیا کہ وتر کی نماز ایک مشروع عبادت ہے،اس پر عمرو نے مطالبہ کیا کہ قرآن سے اس کی دلیل پیش کرو،تو ظاہر ہے کہ یہ مطالبہ غلط ہے؛ کیوں کہ وتر کی مشروعیت کو حدیث یا اجماع یا قیاس سے ثابت کردینا بھی کافی ہے۔اسی طرح زیر بحث مسئلہ کو بھی شرعی دلائل میں سے کسی بھی دلیل سے ثابت کیا جاسکتا ہے؛ مگر چوں کہ زیر بحث مسئلہ عقیدہ سے متعلق ہے اورعقیدے کا ثبوت قطعی دلیل سے ہی ہوسکتا ہے؛ اس لیے ان دلائل میں سے جن میں قطعیت ہو، وہ یہاں پیش کئے جائیں گے۔ اوردلائل قطعیہ تین ہیں:قرآن، حدیث متواتر اوراجماع امت۔

ہم یہاں ان میں سے کسی ایک پر بھی اکتفا کرسکتے ہیں،تا ہم اطمینانِ قلب کے لیے اوراتمام حجت کے طور پر ہر سہ دلائل سے عذاب قبر کا ثبوت پیش کریں گے،جس سے واضح ہوجائے گا کہ عذاب قبر کا عقیدہ اسلامی عقیدہ ہے،اور بقول مولف ’’شمع حقیقت‘‘ ہندواور غیر اسلامی عقیدہ نہیں ہے۔ واللہ الموفق

عذابِ قبراور قرآن مجید

ہم سب سے پہلے شریعت کا سب سے بڑا اورمستند مصدراور اصول لیتے ہیں یعنی قرآن مجید، اس میں عذاب قبر کا ثبوت ملتا ہے یا نہیں؟ بعض لوگ کہتے ہیں کہ

قرآن میں اس کا ذکر نہیں ہے؛ بل کہ قاضی محمد علی صاحب نے ''شمع حقیقت'' میں یہ دعویٰ کیا ہے کہ ''قرآن اس عقیدے کی نفی کرتا ہے۔''(۱)

مگر یہ ان کے قصور نظر وفتور عقل کا نتیجہ ہے، ورنہ اس مسئلے کا ثبوت قرآن سے بھی واضح طور پر ہوتا ہے۔ چنانچہ ملاحظہ فرمائیے:

پہلی آیت

﴿ فَوَقٰـهُ اللّٰهُ سَيِّاٰتِ مَا مَكَرُوْا وَحَاقَ بِـاٰلِ فِرْعَوْنَ سُوْٓءُ الْعَذَابِ، اَلنَّارُ يُعْرَضُوْنَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَّعَشِيًّاجِ وَيَوْمَ تَقُوْمُ السَّاعَةُ قف اَدْخِلُوْٓا اٰلَ فِرْعَوْنَ اَشَدَّ الْعَذَابِ﴾

(المُؤمِن:۴۵-۴۶)

(پھر بچالیا اللہ نے (موسیٰ) کو بُرے داؤ سے جو وہ (فرعونی) کرتے تھے، اور الٹ پڑا فرعون والوں پر بری طرح کا عذاب، وہ آگ پر پیش کیے جاتے ہیں صبح اور شام اور جس دن قیامت ہوگی (حکم ہوگا) داخل کرو فرعونیوں کو سخت سے سخت عذاب میں)

اس آیت میں غور کیجیے کہ قیامت کے دن سے پہلے ایک آگ کا عذاب صبح اور شام فرعونیوں کے لیے بتایا گیا ہے، پھر اس کے بعد قیامت کے سخت عذاب کا ذکر آیا ہے۔ حضرت موسیٰ عَلَيْهِ السَّلَام کے فرعونیوں سے نجات پانے کے بعد اور قیامت سے قبل فرعونیوں کو جو عذاب کا ہونا بتایا گیا ہے یہ برزخ کا عذاب نہیں تو اور کیا ہے؟

چنانچہ علمائے تفسیر نے اس سے یہی سمجھا ہے کہ اس آگ کے عذاب سے مراد

(۱) شمعِ حقیقت: ۳۲۲

قبر کا عذاب ہے۔علامہ آلوسی بغدادی رَحِمَہُ اللّٰہُ اپنی تفسیر ''روح المعانی'' میں اس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

''ففی الآیة دلیل ظاھرعلی بقاء النفس وعذاب البرزخ لأنه تعالیٰ بعد أن ذکرذلک العرض قال جلّ شانُه: ''وَيَوْمَ تَقُوْمُ السَّاعَةُ اَدْخِلُوْا اٰلَ فِرْعَوْنَ اَشَدَّ الْعَذَابِ'' وھوظاھرفي المغایرة فیتعین کون ذلک فی البرزخ.'' (۱)

(یعنی اس آیت مذکورہ میں نفس کے بقاءاور عذابِ قبر پر واضح دلیل ہے؛ کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے (ان فرعونیوں کو) اس آگ پر پیش کرنے کا ذکر فرما کر کہا ہے کہ قیامت کے دن ان کو حکم ہوگا کہ سخت عذاب میں ان کو داخل کرو اور یہ دونوں (عذابوں کے) الگ الگ ہونے میں واضح ہے۔پس یہ بات متعین ہوجاتی ہے کہ یہ (آگ کا عذاب) برزخ میں ہوگا۔)

علامہ قرطبی رَحِمَہُ اللّٰہُ اپنی تفسیر میں لکھتے ہیں:

''حضرت مجاہد، حضرت عکرمہ، حضرت مقاتل اور حضرت محمد بن کعب سب یہ کہتے ہیں کہ یہ آیت دنیا میں عذابِ قبر پر دلالت کرتی ہے۔''(۲)

دنیا میں عذاب قبر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یہ قبر کا عذاب آخرت کے آنے سے پہلے ہے،جیسا کہ معلوم ہے۔ واللہ اعلم

علامہ سیوطی رَحِمَہُ اللّٰہُ ''الإكليل في استنباط التنزيل'' میں اسی آیت سے

---

(۱) روح المعاني: ۲۴/۷۴
(۲) قرطبي: ۹/۲۷۸

مستنبط احکام ومسائل کا ذکر فرماتے ہوئے، علامہ کرمانی رحمۃ اللہ کی ''العجائب'' سے نقل کرتے ہیں:

''فی الآیة أدل دلیل علی عذاب القبر لأن المعطوف غیر المعطوف علیه.'' (۱)

(اس آیت میں عذاب قبر پر بڑی واضح دلیل ہے؛ کیوں کہ معطوف اور معطوف علیہ میں مغایرت ہوتی ہے (لہٰذا قیامت کا عذاب الگ چیز ہے اور اس سے پہلے مذکورہ آگ کا عذاب دوسری چیز ہے۔)

اور علامہ شوکانی نے تصریح کی ہے کہ اس آیت سے عذاب قبر مراد ہونا جمہور کا مسلک ہے، وہ کہتے ہیں:

''وذهب الجمهور أن هذا العرض هو في البرزخ.''(۲)

حضرات علما وائمہ کی ان تمام عبارات سے یہ واضح ہوا کہ مذکورہ بالا آیت میں قیامت سے قبل ایک اور آگ کے عذاب کا جو ذکر ہے اس سے مراد برزخ اور قبر کا عذاب ہے۔

دوسری آیت

﴿ وَلَوْ تَرٰى إِذِ الظّٰلِمُوْنَ فِيْ غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلٰٓئِكَةُ بَاسِطُوْا اَيْدِيْهِمْ ج اَخْرِجُوْا اَنْفُسَكُمْ اَلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُوْنِ بِمَا كُنْتُمْ تَقُوْلُوْنَ عَلَى اللّٰهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنْتُمْ عَنْ اٰيٰتِهٖ تَسْتَكْبِرُوْنَ ﴾ (الأنعام: ۹۳)

(۱) الاکلیل للسیوطی: ۱۸۹

(۲) فتح القدیر: ۴/۷۰۵

(اور اگر تو دیکھے جب کہ ظالم موت کی سختیوں میں ہوں اور فرشتے (یہ کہتے ہوئے) اپنے ہاتھ بڑھا رہے ہوں کہ نکالو اپنی جانیں آج تم کو بدلہ میں ذلت کا عذاب ملے گا، اس سبب سے کہ تم اللہ پر جھوٹی باتیں کہتے تھے اور اس کی آیتوں سے تکبر کرتے تھے۔)

اس آیت میں فرشتوں کا کافروں اور ظالموں سے بوقتِ موت یہ کہنا مذکور ہے کہ آج تم کو ذلت کا عذاب دیا جائے گا۔ غور طلب بات یہ ہے کہ اس میں آج سے کیا مراد ہے؟ یہ تو ظاہر ہے کہ یہاں آج سے مراد متعارف دن نہیں ہے؛ کیوں کہ متعارف دن مراد لینے کی صورت میں اس کا مطلب یہ نکلے گا کہ جس دن ظالموں کی موت ہوئی اس دن اس کو عذاب دیا جائے گا، حال آں کہ یہ قطعاً مراد نہیں ہے۔ اب دو احتمال باقی ہیں: ایک یہ کہ "الیوم" (آج) سے مراد قیامت کا دن لیا جائے؛ مگر یہ بعید؛ بل کہ غلط ہے؛ کیوں کہ بوقت موت آج بول کر قیامت کا دن کیسے مراد لیا جا سکتا ہے؟ دوسرا احتمال یہ ہے کہ آج سے مراد مطلق زمانہ ہو اور یہ مطلب ہو کہ اب موت کے بعد عذاب دیا جائے گا، یہی معنی اور مطلب درست اور صحیح ہے۔

اس تفصیل کے بعد یہ دیکھنا ہے کہ فرشتے ظالموں سے بوقت اخراجِ روح کہتے ہیں کہ اب (یعنی موت کے بعد) تمھیں ذلت کا عذاب دیا جائے گا۔ یہ عذاب اگر قیامت کا عذاب ہوتا، تو اب یا آج کہنا صحیح نہ ہوتا؛ لہٰذا اس سے مراد قیامت سے پہلے کا عذاب ہے اور وہ برزخ اور قبر کا عذاب ہے۔

علامہ ابن القیم الجوزیہ رحمہ اللہ نے "کتاب الروح" میں اس آیت کو پیش کر کے عذاب قبر پر استدلال کیا ہے اور فرمایا ہے:

"یہ ان (ظالموں) سے موت کے وقت خطاب ہے اور فرشتوں

نے (اور وہ سچے ہیں) خبر دی ہے کہ وہ آج یا اس وقت عذابِ ذلت دیے جائیں گے۔ لہٰذا اگر یہ عذاب دنیا کے ختم ہونے تک مؤخر ہو جائے تو یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ آج عذاب دیے جائیں گے۔"(۱)

علامہ شوکانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"أي اليوم الذي تقبض فيه أرواحكم ، أو أرادوا باليوم الوقت الذي يعذبون فيه الذي مبدؤه عذاب القبر."

(آج کے دن سے مراد وہ دن ہے، جس میں تمہاری روحیں قبض کی جاتی ہیں، یا اس سے وہ "وقت" مراد لیا ہے، جس میں انہیں عذاب دیا جاتا ہے، جس کی ابتداء عذاب قبر سے ہے۔)(۲)

الغرض اس آیت میں جس عذاب کا تذکرہ ہے وہ موت کے بعد اور قیامت سے پہلے کا عذاب ہے اور اسی کو عذاب قبر یا عذاب برزخ کہتے ہیں۔ علامہ سیوطی نے بھی بتایا ہے کہ اس آیت میں عذاب قبر کا ذکر ہے۔(۳)

تیسری آیت

﴿وَاِنَّ لِلَّذِيْنَ ظَلَمُوْا عَذَاباً دُوْنَ ذٰلِكَ وَلٰكِنَّ اَكْثَرَهُمْ لَايَعْلَمُوْنَ﴾ (الطور: ۴۷)

(اور ان لوگوں کے لیے جو ظلم کرتے ہیں ایک اور عذاب ہے اس (قیامت کے عذاب) سے پہلے؛ لیکن ان میں سے اکثر نہیں جانتے۔)

---

(۱) کتاب الروح: ۷۵

(۲) فتح القدير: ۲/۲۰۲

(۳) الاکلیل: ۹۹

اس آیت سے پہلی آیت میں قیامت کے عذاب کا ذکر آیا ہے اور اس آیت میں بتایا گیا ہے کہ قیامت کے عذاب سے ہٹ کر ان ظلم پیشہ لوگوں کے لیے ایک اور عذاب ہے، اس جگہ "**دون ذلک**" کے الفاظ آئے ہیں اور ان کے تین معنی ہیں: ایک معنی یہ ہیں: "اس سے پہلے"، دوسرے معنی ہیں: "اس سے ہلکا" اور تیسرے معنی ہیں: "اس کے علاوہ"۔ (۱)

حاصل یہ کہ ظالموں کو قیامت کے عذاب سے پہلے، یا قیامت کے عذاب سے ہلکا، یا قیامت کے عذاب کے علاوہ بھی ایک اور عذاب ہے۔ اس سے کون سا عذاب مراد ہے؟

اس میں ایک قول یہ ہے کہ دنیا میں پیش آنے والے مصائب اور کفار کا قتل وغیرہ اس سے مراد ہے؛ مگر اس پر علامہ ابن القیم نے یہ اشکال کیا ہے کہ بعض کفار بلا مصائب وشدائد دنیا سے چلے گئے، تو ان کے حق میں یہ عذاب ثابت نہ ہوا؛ لہٰذا یہ عذاب مصائب وشدائد اس سے مراد نہیں ہوسکتا۔

دوسرا قول یہ ہے کہ اس سے مراد قبر وبرزخ کا عذاب ہے۔ یہی قول ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ایک روایت میں مروی ہے، جس کو ابن ابی حاتم رحمہ اللہ نے تخریج کیا ہے۔ (۲)

اور متعدد مفسرین وعلما نے اسی قول کو اختیار کیا ہے اور یہی قول حضرت علی اور براء بن عازب رضی اللہ عنہما سے بھی روایت کیا گیا ہے۔ (۳)

---

(۱) قرطبي: ۱۷/۷۸، روح المعاني: ۲۷/۴۰
(۲) الاکلیل: ۲۰۱
(۳) قرطبي: ۱۷/۷۸، روح المعاني: ۲۷/۴۰

اس آیت کی تفسیر میں ایک تیسرا قول بھی آیا ہے، جس کو ابن القیم رحمۃ اللہ نے اظہر قرار دیا ہے، وہ یہ کہ ان ظالموں میں سے جو (بلا مصائب) مر گئے، ان کو برزخ اور قبر میں عذاب ہوگا اور جو زندہ رہے ان کو دنیا میں عذاب ہوگا۔ (۱)

اس قول پر بھی عذاب قبر کا اس آیت سے ثبوت ہوتا ہے۔ الغرض یہ تین آیات یہاں عذاب قبر کے سلسلے میں پیش کی گئی ہیں، بعض علما نے اور آیات بھی اس سے متعلق ذکر فرمائی ہیں، حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ نے لکھا ہے کہ عذابِ قبر کے بارے میں قرآن میں آیات وارد ہوئی ہیں؛ مگر اہل انصاف کے لیے یہ دو چار بھی کافی ہیں؛ لہٰذا ہم نے اسی پر اکتفاء کیا ہے۔

عذابِ قبر اور حدیثِ رسول

قرآن کے بعد حدیثِ رسول کو لیجیے۔ احادیث میں بھی عذاب قبر کا ذکر آیا ہے اور پوری وضاحت وصراحت سے آیا ہے اور بے شمار حدیثوں میں آیا ہے، ان میں سے بہت سی احادیث صحیح ہیں اور بعض ''بخاري'' اور ''مسلم'' میں موجود ہیں، یہاں تمام کا احاطہ کرنے کی گنجائش نہیں ہے اور نہ اس کی ضرورت ہے، صرف چند احادیث کو منتخب کر کے پیش کیا جاتا ہے۔

عذابِ قبر کے سلسلے میں تین قسم کی احادیث آئی ہیں:

ایک وہ جن میں مطلق عذابِ قبر کا ذکر ہے اور دوسرے وہ جن میں بعض خاص عذابات بتائے گئے ہیں اور تیسرے وہ جن میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا عذابِ قبر سے پناہ مانگنا، یا اس سے پناہ مانگنے کا حکم مذکور ہے۔ ہم تینوں قسم کی چند حدیثوں کو الگ الگ بیان کرتے ہیں۔

(۱) کتاب الروح: ۷۵

مطلق عذاب قبر کی حدیثیں

(۱) « عَنْ عَائِشَة رضی اللہ عنہا اَنَّ يَهُوْدِيَّةً دَخَلَتْ عَلَيْهَا فَذَكَرَتْ عَذَابَ الْقَبْرِ، فَقَالَتْ لَهَا اَعَاذَكِ اللّٰهُ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ، فَسَأَلَتْ عَا ئِشَةُ رضی اللہ عنہا رَسُوْلَ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم عَنْ عَذَابِ الْقَبْرِ، فَقَالَ: نَعَمْ عَذَابُ الْقَبْرِ حَقٌّ ، قَالَتْ عَا ئِشَةُ رضی اللہ عنہا : فَمَا رَأَيْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم بَعْدُ صَلّٰى صَلٰوةً اِلَّا تَعَوَّذَ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ. » (۱)

(حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ایک یہودی عورت ان کے پاس آئی اوراس نے عذاب قبر کا ذکر کیا اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے کہا کہ اللہ تعالیٰ تمہیں عذاب قبر سے بچائے، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ انہوں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے عذاب قبر کی بابت پوچھا، آپ نے فرمایا ہاں! عذابِ قبر برحق ہے، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ پھر اس کے بعد میں نے رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ ہر نماز کے بعد عذابِ قبر سے پناہ مانگتے تھے۔)

(۲) «عَنْ اَسْمَاءَ بِنْتِ اَبِيْ بَكْرٍ رضی اللہ عنہا تَقُوْلُ: قَامَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم خَطِيْبًا فَذَكَرَ فِتْنَةَ الْقَبْرِ الَّتِي يَفْتَتِنُ فِيْهَا الْمَرْأُ فَلَمَّا ذَكَرَ ذٰلِكَ ضَجَّ الْمُسْلِمُوْنَ ضَجَّةً.» (۲)

(حضرت اسماء بنت ابوبکر رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ رسول اللہ

(۱) البخاري: ۱/۱۸۳، مشكوة: ۲۵

(۲) البخاري: ۱/۱۸۳، نسائي: ۲۰۳۵

صلی اللہ علیہ وسلم خطبہ دیتے ہوئے کھڑے ہوئے اور آپ نے قبر کے فتنہ کا ذکر کیا، جس میں انسان کی آزمائش کی جاتی ہے، آپ نے اس کو ذکر کیا تو مسلمان (خوف سے) چیخنے لگے)

(۳) حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے ایک لمبی حدیث میں آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جگہ چار، پانچ، یا چھ قبریں دیکھیں، تو فرمایا کہ تم میں سے ان قبر والوں کو کون جانتا ہے؟ ایک شخص نے عرض کیا کہ میں جانتا ہوں، آپ نے دریافت فرمایا کہ یہ لوگ کب مرے ہیں؟ اس نے بتایا کہ حالت شرک میں مرے ہیں، آپ نے فرمایا:

«اِنَّ هٰذِهِ الْاُمَّةَ تُبْتَلٰی فِیْ قُبُوْرِهَا فَلَوْلَا اَنْ لَا تَدَافَنُوْا لَدَعَوْتُ اللّٰهَ اَنْ يُسْمِعَكُمْ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ الَّذِيْ اَسْمَعُ مِنْهُ، ثُمَّ اَقْبَلَ عَلَيْنَا بِوَجْهِهٖ .... قَالَ : تَعَوَّذُوْا بِاللّٰهِ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ، فَقَالُوْا: نَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ''.» (۱)

(یہ امت اپنی قبروں میں آزمائش میں مبتلا کی جاتی ہے، پس اگر (مجھے یہ خوف نہ ہوتا کہ) تم دفن کرنا چھوڑ دو گے، تو میں اللہ سے دعا کرتا کہ وہ تم کو عذابِ قبر سنائے، جس کو میں سنتا ہوں۔ پھر آپ ہماری طرف متوجہ ہوئے اور فرمایا کہ اللہ سے عذابِ قبر سے پناہ مانگو، صحابہ نے کہا کہ ہم عذاب قبر سے پناہ مانگتے ہیں۔)

(۴) « عَنْ أَبِيْ أَيُّوْب رضی اللہ عنہ قَالَ: خَرَجَ النَّبِیُّ صلی اللہ علیہ وسلم وَقَدْ وَجَبَتِ الشَّمْسُ، فَسَمِعَ صَوْتاً ، فَقَالَ:

(۱) مسلم: ۳۸۶/۲، مسند احمد: ۲۰۶۷۱

يَهُوْدٌ تُعَذَّبُ فِيْ قُبُوْرِهَا".» (۱)

(حضرت ابوایوب انصاری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ غروب آفتاب کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (کسی ضرورت سے) باہر نکلے، تو آپ نے ایک آواز سنی، آپ نے فرمایا کہ یہود اپنی قبروں میں عذاب دیے جارہے ہیں)

ایک شبہ کا جواب

ممکن ہے کہ آج کل کے روشن دماغ حضرات میں سے کسی کو اس حدیث پر یہ شبہ ہو کہ ابوایوب رضی اللہ عنہ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا آواز سننا کیسے معلوم ہوا؟ اگر وہ خود بھی سنے ہوتے، تو یوں کہتے کہ ہم نے آواز سنی؛ مگر وہ یہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آواز سنی، معلوم ہوا کہ انہوں نے تو نہیں سنا تھا، پھر ان کو یہ کیسے معلوم ہوا؟

اس شبہ کا جواب بالکل ظاہر ہے کہ حضرت ابوایوب رضی اللہ عنہ نے تو نہیں سنا تھا؛ مگر آپ کو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے بتایا تھا کہ میں نے ایسی آواز سنی ہے اور یہ آواز عذاب قبر کی ہے۔ اور حضرت ابوایوب رضی اللہ عنہ نے اسی کی حکایت اس طرح کردی کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے آواز سنی، اس میں کوئی قابل اشکال بات نہیں ہے۔ اور اس پر دلیل طبرانی کی روایت ہے، جس میں یہ وضاحت ہے کہ وہ کہتے ہیں:

"اللہ کے رسول نے مجھ سے پوچھا کہ کیا تم وہ آواز سن رہے ہو، جو میں سن رہا ہوں، حضرت ابوایوب رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں نے عرض

(۱) البخاري: ۱/۱۸۴، مسلم: ۲/۳۸۶، نسائي: ۲۰۳۲، احمد: ۲۲۴۳۸

کیا کہ اللہ اور اس کا رسول بہتر جانتا ہے (یعنی میں نہیں سن رہا ہوں)
آپ نے فرمایا کہ میں یہودیوں کی آوازیں سن رہا ہوں، جو اپنی قبروں
میں عذاب دیے جارہے ہیں۔ (۱)

اس حدیث میں حضور کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے آواز عذاب قبر سننے پر جو شبہ کیا جاتا ہے اس کا جواب آگے آرہا ہے۔

(۵) «عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رضي الله عنه قَالَ: مَرَّ النَّبِيّ صلی اللہ علیہ وسلم عَلٰى قَبْرَيْنِ فَقَالَ: اِنَّهُمَا لَيُعَذَّبَانِ، وَمَايُعَذَّبَانِ مِنْ كَبِيرٍ، ثُمَّ قَالَ: بَلٰى اَمَّا اَحَدُهُمَا فَكَانَ يَسْعٰى بِالنَّمِيْمَةِ، وَاَمَّا اَحَدُهُمَا فَكَانَ لَايَسْتَتِرُ مِنْ بَوْلِهِ، قَالَ: ثُمَّ اَخَذَ عُوْداً رَطْباً، فَكَسَرَهُ بِاثْنَيْنِ، ثُمَّ غَرَزَ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا عَلٰى قَبْرٍ، ثُمَّ قَالَ لَعَلَّهُ يُخَفَّفُ عَنْهُمَا مَالَمْ يَيْبَسَا.» (۲)

(حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا گذر دو قبروں پر ہوا، آپ نے فرمایا کہ ان پر عذاب ہو رہا ہے اور کسی بڑی بات کی وجہ سے عذاب نہیں ہو رہا ہے، آپ نے فرمایا کہ ان میں سے ایک چغلخوری کرتا تھا اور دوسرا پیشاب سے نہ بچتا تھا۔ پھر آپ نے ایک تر شاخ لی اور اس کے دو حصے کر دیے، پھر ہر قبر میں ایک شاخ گاڑ دی، پھر فرمایا کہ امید ہے کہ اللہ تعالیٰ ان دونوں سے عذاب کم کر دے، جب تک یہ شاخیں خشک نہ ہو جائیں۔)

(۱) فتح الباري: ۳/۲۴۱

(۲) البخاري: ۱/۱۸۴، مسلم: ۱/۱۴۱، نسائي: ۳۱، ابوداؤد: ۱۹، دارمی: ۷۳۲، احمد: ۱۸۷۷

اس حدیث پر قاضی محمد علی صاحب رحمہ اللہ نے ''شمع حقیقت'' میں بعض جاہلانہ شبہات پیش کیے ہیں، ہم اس کا مفصل جواب اسی موقعہ پر دیں گے، جہاں ان کے دیگر لغویات کا جواب دیا جائے گا۔

یہ کل پانچ احادیث ہیں جو بطور نمونہ مطلق عذابِ قبر کے ثبوت میں پیش کی گئی ہیں، ورنہ اس کے بارے میں اور بھی بہت سی احادیث وارد ہوئی ہیں۔

احادیث میں قبر کے مخصوص عذابات کا ذکر

اب ان احادیث کو ذکر کیا جاتا ہے، جن میں قبر میں ہونے والے بعض خاص خاص عذابات کا ذکر آیا ہے۔ اور یاد رہے کہ ان میں سے بھی چند کا ذکر کیا جارہا ہے۔

(۱) حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے ایک لمبی حدیث آئی ہے، اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے کہ منافق اور کافر کو جب دفن کردیا جاتا ہے، تو اس کے پاس دو فرشتے آکر اس کو بٹھا دیتے ہیں اور سوال کرتے ہیں کہ تو اس شخص (یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم) کے بارے میں کیا کہتا ہے؟ وہ کہتا ہے کہ میں کچھ نہیں جانتا، جو کچھ دوسرے لوگ کہتے تھے وہی میں بھی کہہ دیتا تھا، اس سے کہا جاتا ہے کہ، تو نے نہ عقل سے کام لیا اور نہ دوسرے کی اتباع کی، پھر اُسے لوہے کے گرزوں سے مارا جاتا ہے اور وہ چیختا ہے؛ مگر اس کی آواز سوائے جن وانس کے تمام مخلوقات سنتے ہیں۔ (۱)

اس حدیث میں منافق وکافر کو گرزوں سے مارنے کا عذاب بتایا گیا ہے، اس میں انسان اور جن کے اس آواز کو نہ سننے اور دیگر مخلوقات کے سننے پر جو اشکال ہے، اس کا جواب ''شبہات کے جوابات'' کے موقعہ پر آئے گا۔

---

(۱) البخاري: ۱/۱۸۴، نسائي: ۲۰۲۴، ابو دائود: ۴۱۲۶، احمد: ۱۱۸۲۳

(۲) « عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عُمَرَ رضی اللہ عنہ : اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم قَالَ: اِنَّ اَحَدَكُمْ اِذَا مَاتَ عُرِضَ عَلَيْهِ مَقْعَدُهٗ بِالْغَدَاةِ وَ الْعَشِيِّ ، اِنْ كَانَ مِنْ اَهْلِ الْجَنَّةِ فَمِنْ اَهْلِ الْجَنَّةِ وَ اِنْ كَانَ مِنْ اَهْلِ النَّارِ فَمِنْ اَهْلِ النَّارِ، فَيُقَالُ: هٰذَا مَقْعَدُكَ حَتّٰى يَبْعَثَكَ اللّٰهُ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ". » (۱)

(حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی مرجاتا ہے، تو ہر صبح وشام اُسے اس کا مقام پیش کیا جاتا ہے، اگر وہ جنتی ہے، تو جنتیوں کے مقام میں سے اور اگر دوزخی ہے، تو دوزخیوں کے مقامات میں سے، پھر اس سے کہا جاتا ہے کہ یہی تیرا مقام ہے، جب تک کہ اللہ تعالیٰ قیامت کے دن تجھے اٹھائے)

اس حدیث سے دوزخیوں کو عذاب قبر کا ہونا ثابت ہوا اور وہ عذاب دوزخ کے مقامات کا اس پر پیش ہونا ہے اور ظاہر ہے کہ دوزخ اس پر پیش ہوگی، تو اس سے تکلیف بھی ہوگی۔ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں عذاب قبر کا ثبوت ہے۔ (۲)

(۳) حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب مردہ کو قبر میں رکھ دیا جاتا ہے، تو اس کے پاس کالی نیلی آنکھوں والے

---

(۱) البخاري: ۱/۱۸۴، مسلم: ۲/۳۸۵، ترمذي: ۱/۲۰۵، نسائي: ۲۰۳۴، ابن ماجه: ۴۲۶۰، احمد: ۴۴۲۹

(۲) فتح الباري: ۳/۲۴۳

دوفرشتے آتے ہیں ایک کا نام منکر اور دوسرے کا نکیر ہے، پس وہ مردہ سے پوچھتے ہیں کہ تو اس شخص (محمد صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم) کی بابت کیا کہتا ہے ——— اس کے بعد مومن کا صحیح جواب اوراس پر اس کے لیے راحت ونعمت کا ذکر ہے، پھر آگے ارشاد ہے ——— اگر منافق ہوگا تو کہے گا کہ میں نے لوگوں کو جو کہتے سنا وہ میں نے بھی کہا، میں کچھ نہیں جانتا، وہ فرشتے کہیں گے کہ ہم جانتے تھے کہ تو ایسا ہی کہے گا۔ پس زمین کو حکم دیا جائے گا کہ اس کو دبا، پس زمین اس کو اس طرح دبائے گی کہ اس کی پسلیاں اِدھر کی اُدھر، اُدھر کی اِدھر نکل جائیں گی، پس وہ ہمیشہ اسی عذاب میں رہے گا، یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ اس کو اس جگہ سے اُٹھا دے۔(۱)

(۴) حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے ایک طویل حدیث میں قبر میں مومن وکافر کے حالات کا ذکر آیا ہے۔اس میں ہے کہ رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے فرمایا کہ کافر کو فرشتے قبر میں بٹھاتے ہیں اور پوچھتے ہیں کہ تیرا رب کون ہے؟ وہ کہے گا :ہاہ ہاہ! میں نہیں جانتا، پھر وہ پوچھتے ہیں کہ تیرا دین کیا ہے؟ وہ کہے گا کہ ہاہ ہاہ! میں نہیں جانتا، وہ پوچھتے ہیں کہ وہ آدمی (یعنی محمد صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم) کون ہیں جن کو تم میں بھیجا گیا تھا؟ وہ کہے گا کہ ہاہ ہاہ! میں نہیں جانتا۔پھر ایک منادی آسمان سے پکارے گا کہ یہ جھوٹا ہے، اس کے لیے آگ کا فرش بچھاؤ، آگ کا لباس پہناؤ، اوراس کے لیے دوزخ کی طرف ایک دروازہ کھول دو، اس سے دوزخ کی گرم ہوائیں آئیں گی اور لوئیں آئیں گی اوراس کی قبر تنگ کردی جائے گی جس سے اس کی اُدھر کی پسلیاں اِدھر اور اِدھر کی اُدھر نکل آئیں گی۔پھر اس پر ایک اندھا اور بہرا فرشتہ مقرر کیا جائے گا، جس کے پاس لوہے ،کا گرز ہوگا کہ اگر اس کو پہاڑ پر مارا

(۱) ترمذي: ۱/۲۰۵،مشکوۃ: ۲۵

جائے، تو وہ پہاڑ بھی مٹی (یعنی ریزہ ریزہ) ہو جائے گا۔ وہ اس سے اس کو مارے گا، جس کی آواز سوائے جن وانس کے مشرق اور مغرب کی تمام مخلوقات سنتی ہیں، پس وہ مٹی ہو جائے گا، پھر اس میں روح ڈالی جائے گی۔(۱)

(۵) حضرت ابو سعید رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

”يُسَلَّطُ عَلَى الْكَافِرِ فِيْ قَبْرِهِ تِسْعَةٌ وَّ تِسْعُوْنَ تِـنِّيْنًا تَنْهَشُهُ وَ تَلْدَغُهُ حَتّٰى تَقُوْمَ السَّاعَةُ وَلَـوْ أَنَّ تِنِّيْنًا مِّـنْهَا نَفَخَ فِيْ الْأَرْضِ مَا نَبَتَتْ خَضْرَا ءُ.“

(کافر کی قبر میں اس کے اوپر ننانوے اژدھے (بڑے سانپ) مقرر کیے جاتے ہیں، جو اس کو قیامت تک کاٹتے اور ڈستے ہیں اور ان اژدھوں کی کیفیت یہ ہے کہ ان میں سے ایک اگر زمین پر پھنکار دے تو زمین سبزہ نہ اُگائے۔(۲)

اور امام ترمذی نے بھی لمبی حدیث میں حضرت ابو سعید ہی سے دوسرے الفاظ سے اس کو روایت کیا ہے، مگر اس میں ننانوے اژدھوں کے بجائے ستر اژدھوں کا ذکر ہے۔(۳)

ان احادیث شریفہ میں متعدد خاص خاص عذابوں کا ذکر ہے جو قبر میں پیش آتے ہیں، ان کے علاوہ بھی بہت سی اور احادیث قبر میں ہونے والے عذابوں کے تذکرہ پر مشتمل ہیں؛ مگر چوں کہ ہمارا مقصود ان سب کا احاطہ کرنا نہیں ہے؛ بل کہ ثبوت کے

(۱) ابو داود: ۴۱۲۷، احمد: ۱۷۸۰۲، مشکوۃ: ۵۲-۶۲

(۲) دارمي: ۲۶۹۴

(۳) ترمذي: ۲۳۸۴

طور پر چند احادیث کا پیش کرنا ہے، اس لیے ہم نے انہی چند پر اکتفاء کیا ہے۔

احادیث میں عذاب قبر سے پناہ کا ذکر

اب لیجئے، تیسری قسم کی احادیث، جن میں قبر کے عذاب سے پناہ مانگی گئی ہے یا اس کا حکم دیا گیا ہے، ان میں سے اوپر بعض حدیثیں گزر چکی ہیں، اور چند ملاحظہ کیجئے۔

(۱) « عَنْ بِنْتِ خَالِدِ بْنِ سَعِيْدِ بْنِ الْعَاصِ رضی اللہ عنہا اَنَّهَا سَمِعَتِ النَّبِيَّ صلی اللہ علیہ وسلم وَ هُوَ يَتَعَوَّذُ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ. » (۱)

(بنت خالد بن سعید رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو عذاب قبر سے پناہ مانگتے سنا ہے۔)

(۲) « عَنْ اَبِیْ هُرَيْرَةَ رضی اللہ عنہ قَالَ :كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم يَدْعُوْ اَللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَعُوْذُ بِكَ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ وَمِنْ عَذَابِ النَّارِ وَ مِنْ فِتْنَةِ الْمَحْيَا وَالْمَمَاتِ وَمِنْ فِتْنَةِ الْمَسِيْحِ الدَّجَّالِ. » (۲)

(حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہ دعا مانگتے تھے، اے اللہ! میں تجھ سے عذاب قبر سے پناہ مانگتا ہوں اور دوزخ کے عذاب سے اور زندگی اور موت کے اور مسیح دجال کے فتنہ سے)

(۳) حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کلمات

---

(۱) البخاري: ۱/۱۸۴، احمد: ۲۵۸۱۰

(۲) البخاري: ۱/۱۸۴، مسلم: ۹۲۷، نسائي: ۵۴۱۱، احمد: ۹۱۰۱

سے دعا کرتے تھے،............اس کے بعد ایک لمبی دعا نقل فرمائی ہے، جس میں یہ بھی ہے:

"اَللّٰھُمَّ فَاِنِّیْ اَعُوْذُبِکَ مِنْ فِتْنَۃِ النَّارِ وَعَذَابِ الْقَبْرِ وَفِتْنَۃِ الْقَبْرِ وَعَذَابِ الْقَبْرِ."

(اے اللہ میں دوزخ کے فتنہ اور عذاب اور قبر کے فتنہ اور عذاب سے تیری پناہ مانگتا ہوں۔)(۱)

(۴)« عَنْ اَنَسِ بْنِ مَالِکٍ رضی اللہ عنہ قَالَ : کَانَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صلی اللہ علیہ وسلم یَقُوْلُ:اَللّٰھُمَّ اِنِّیْ اَعُوْذُ بِکَ مِنَ الْعَجْزِ وَالْکَسَلِ وَالْجُبْنِ وَالْھَرَمِ وَالْبُخْلِ ، وَاَعُوْذُ بِکَ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ وَمِنْ فِتْنَۃِ الْمَحْیَا وَالْمَمَاتِ.» (۲)

(حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوں کہتے تھے کہ اے اللہ! میں عجز سے، سستی سے، بزدلی سے، بڑھاپے سے اور بخل سے پناہ مانگتا ہوں اور عذاب قبر اور زندگی اور موت کے فتنہ سے پناہ چاہتا ہوں۔)

(۵) حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

« عُوْذُوْا بِاللّٰہِ مِنْ عَذَابِ اللّٰہِ (وفي روایۃ : مِنْ عَذَابِ جَھَنَّمَ)، عُوْذُوْا بِاللّٰہِ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ، عُوْذُوْا بِاللّٰہِ مِنْ

(۱) مسلم: ۲/۳۴۷،نسائي: ۵۳۷۱،ابن ماجه: ۳۸۲۸

(۲) مسلم: ۲/۳۴۷،بخاري: ۲۶۱۱،نسائي:۵۳۵۳،ابو داود: ۱۳۱۷،احمد: ۱۱۶۷۰

فِتْنَةِ الْمَسِيْحِ الدَّجَّالِ عُوْذُوْا بِاللّٰهِ مِنْ فِتْنَةِ الْمَحْيَا وَالْمَمَاتِ.»

(اللہ کے عذاب سے پناہ مانگو، (ایک روایت میں جہنم کے عذاب کا ذکر ہے) عذاب قبر سے پناہ مانگو، مسیح دجال کے فتنے سے پناہ مانگو، زندگی و موت کے فتنے سے پناہ مانگو۔)(۱)

یہاں تک کل پندرہ احادیث پیش کی گئیں ہیں، جن سے عذابِ قبر کا ثبوت ہوتا ہے۔ ان احادیث میں سے ممکن ہے بعض احادیث میں کچھ ضعف ہو؛ مگر یہاں پیش کردہ روایات میں زیادہ تر ''بخاری'' اور ''مسلم'' کی حدیثیں ہیں، جن کا صحیح ہونا مسلمہ امر ہے اور دوسری احادیث ان ہی کی تائید وتقویت کے لیے ذکر کی گئی ہیں۔ اور معلوم ہونا چاہیے کہ یہ اور ان کے علاوہ کتب احادیث میں مندرجہ احادیث بلاشبہ معنوی اعتبار سے تواتر کی حد کو پہنچ جاتی ہیں اور ان سب کے پیش نظر ان سے عذابِ قبر کا ثبوت بلا کسی تاویل وتامل کے ہوجاتا ہے۔ چناں چہ علما نے اس سلسلے کی احادیث کو متواتر قرار دیا ہے۔

علامہ ابن القیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''أما أحاديث عذاب القبر ومساء لة منكرونكير فكثيرة متوا ترة عن النبى صلى الله عليه وسلم .''

(رہی عذاب قبر اور منکر ونکیر کے سوال وجواب کی احادیث، تو وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے کثیر و متواتر طور پر ہیں)۔(۲)

---

(۱) مسلم: ۹۲۸، نسائي: ۵۴۱۸، ترمذي: ۳۵۲۸، احمد: ۹۰۱۸

(۲) كتاب الروح : ۵۲

علامہ سعد الدین التفتازانی رَحِمَہُ اللہُ ''**شرح عقائد نسفیه**'' میں فرماتے ہیں:

''وبالجملة الأحاديث في هذاالمعنى وفي كثيرمن أحوال الآخرة متواترة المعنى وإن لم يبلغ آحادها حد التواتر.''

(الغرض احادیث اس (قبر کے عذاب) کے بارے میں اور احوال آخرت میں سے بہت سے امور میں معنی کے لحاظ سے متواتر ہیں اگر چہ ان میں سے انفراداً ہر ایک حد تواتر کو نہ پہنچی ہو)۔(۱)

الغرض اس سلسلے کی حدیثیں معنی کے لحاظ سے متواتر ہیں، لہٰذا ان سے عقیدے کا اثبات بلاشبہ درست ہے۔ اور خصوصاً جب کہ قرآن مجید کی بعض آیات سے بھی اس پر استدلال کیا گیا ہے جیسا اوپر گذرا، تو اب عقیدۂ عذاب قبر کا اثبات ان سے بلا تأمل درست و جائز ہے۔ اس تفصیل سے ان لوگوں کی غلطی ظاہر ہوگئی، جو ان احادیث کو اخبار آحاد کہہ کر عذابِ قبر کے عقیدے کے اثبات میں ان کو ناکافی قرار دیتے ہیں۔

عذاب قبر اور اجماع اہل السنّت والجماعت

قرآن و حدیث کے بعد تیسری قطعی دلیل جو عذاب قبر کی حقیت پر دلالت کرتی ہے وہ اہل السنّت والجماعت کا اس پر اجماع ہے۔ چنانچہ تمام اہل سنت علماء کی کتابوں میں بطور ایک مسلمہ عقیدے کے اس کا ذکر ملتا ہے۔

امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللہُ نے ''فقہ اکبر'' میں فرمایا کہ:

'' ضُغطَة القبرحقٌّ وعذابُه حقٌّ كائنٌ للكفاركلّهم

---

(۱) شرحِ عقائد: ۱۰۰

أجمعين ولبعض المسلمين".

(قبر کا تنگ ہونا حق ہے اور قبر کا عذاب حق ہے، جو تمام کفار اور بعض مسلمانوں کو ہوگا۔)(۱)

امام طحاوی رحمہ اللہ جو ایک بلند پایہ محدث وفقیہ اور متکلم تھے، انہوں نے "العقيدة الطحاوية" میں فرمایا:

" ونُؤمِنُ بِعَذَابِ القَبرِ ونعيمِه لِمَن كان لذلك أهلاً وبِسُؤَال مُنكَر ونَكيرلمَيِّت في قبرِه."

(ہم قبر کے عذاب اور قبر کی راحت پر اس کے لیے جو اس کا اہل ہو، اور قبر میں میت سے منکر ونکیر کے سوال پر ایمان رکھتے ہیں۔)(۲)

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ الحرانی اپنی معروف کتاب "العقيدة الواسطية" میں فرماتے ہیں:

" ومن الإيمان باليوم الآخر: الإيمان بكل ما أخبره به النبي صلى الله عليه وسلم مما يكون بعدالموت، فيُؤمِنون بفتنة القبرو بعذاب القبر. "

(آخرت کے دن پر ایمان میں سے ان تمام باتوں پر ایمان لانا بھی ہے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے موت کے بعد ہونے کے متعلق خبر دی ہے، لہٰذا وہ حضرات (یعنی اہل سنت) قبر کی آزمائش اور قبر کے عذاب پر بھی ایمان رکھتے ہیں۔)(۳)

---

(۱) شرحِ فقۂ اکبر: ۱۲۲

(۲) العقيدة الطحاوية: ۱۱۲

(۳) العقيدة الواسطية: ۱۷

علامہ عمر النسفی رحمہ اللہ اپنی کتاب ''عقائد نسفیہ'' میں لکھتے ہیں:

'' وعذابُ القبرللكافرين ولبعض عُصَاة المومنين وتنعيم أهل الطاعة في القبر وسوال منكر ونكير ثابتٌ بالدلائل السمعية''.

(کافروں اور بعض گنہ گار مسلمانوں کو عذابِ قبر کا ہونا اور اہل طاعۃ کے لیے قبر میں نعمت کا ہونا اور منکر ونکیر کا سوال کرنا، دلائل سمعیہ سے ثابت ہے۔)(۱)

اور علامہ تفتازانی رحمہ اللہ ''شرح المقاصد'' میں فرماتے ہیں:

'' اتّفَقَ الإسلامِيُّونَ على حَقِّيَّـةِ سُوال مُنكَر ونَـكِير في القبر و عذاب الكُفّار و بعض العُصَاة فيه''.

(اہل اسلام کا اس بات پر اتفاق ہے کہ قبر میں منکر ونکیر کا سوال کرنا اور کفار اور بعض گنہگار مسلمانوں کو عذاب ہونا حق ہے۔)(۲)

ہم نے یہاں صرف چند حوالے بطور نمونہ پیش کیے ہیں، ورنہ حق یہ ہے کہ عقائد اہل سنت پر مشتمل تمام کتابوں میں اس کا ذکر ملتا ہے۔ یہاں یہ عرض کرنا ضروری ہے کہ یہ عقائد کی کتابیں اہل سنت کے مسلک پر لکھی گئی ہیں، لہٰذا تمام اہل سنت کا یہی مسلک و مذہب ہے۔ چنانچہ علامہ ابن تیمیہ اور امام طحاوی رحمہما اللہ نے اپنی ان کتابوں کے شروع میں وضاحت بھی فرمادی ہے کہ ''یہ فرقہ ناجیہ منصورہ یعنی اہل سنت والجماعت کا عقیدہ ہے'' اگر کسی کو اس پر اطمینان نہ ہو کہ یہ تمام اہل سنت کا

---

(۱) شرحِ عقائد: ۹۸-۹۹

(۲) شرح المقاصد: ۱۱۳/۵

مذہب ہے، تو ہم ان کی خاطر ایک دو تصریحات بھی پیش کئے دیتے ہیں:

علامہ نووی رحمہ اللہ شارح مسلم فرماتے ہیں:

”والمقصود أن مذهب أهل السنة إثبات عذاب القبر كما ذكرنا خلافاً للخوارج ومعظم المعتزلة وبعض المرجية فإنهم نفَوا ذلک.“

(یہاں مقصود یہ ہے کہ اہل سنت کا مذہب عذاب قبر کو ثابت ماننا ہے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا، بخلاف خوارج اور اکثر معتزلہ اور بعض مرجیہ کے کہ یہ لوگ اس کا انکار کرتے ہیں۔)(۱)

معلوم ہوا کہ اہل سنت سب کے سب عذاب قبر کے قائل ہیں اور اس کا انکار کرنے والے صرف گمراہ فرقے ہیں جیسے خوارج، معتزلہ اور مرجیہ وغیرہ۔

علامہ ابن القیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”امت کے اسلاف اور ائمہ کا مذہب یہ ہے کہ میت، موت کے بعد یا تو نعمت میں ہوتی ہے یا عذاب میں ہوتی ہے۔“(۲)

اور ایک جگہ فرماتے ہیں:

”یہ (عذاب قبر کا مسئلہ) جیسا کہ احادیث صحیحہ کا مقتضی ہے، اہل سنت کے مابین بھی متفق علیہ و اجماعی مسئلہ ہے۔“(۳)

حضرت شاہ عبدالعزیز دہلوی رحمہ اللہ اپنی کتاب ”تحفۂ اثناعشریہ“ میں لکھتے ہیں:

---

(۱) شرحِ مسلم: ۲/۳۸۶

(۲) کتاب الروح: ۵۲

(۳) کتاب الروح: ۵۷

''عقیدۂ سوم آنکہ عذاب القبر حق است وہمیں است مذہب اہل سنت'' (یعنی تیسرا عقیدہ (جس میں شیعہ نے اختلاف کیا ہے) یہ ہے کہ عذاب قبر حق ہے اور یہی اہل سنت کا مذہب ہے)۔''(۱)

مستند علما وائمہ کی ان تصریحات کے بعد اس میں کسی قسم کے شک وریب کی گنجائش نہیں رہ جاتی کہ علما وائمہ اہل سنت سب کے سب عذاب قبر کے حق ہونے پر متفق ہیں۔ لہٰذا یہ مسئلہ اہل سنت کے اجماع سے بھی ثابت ہوگیا۔

عذابِ قبر کا منکر گمراہ ہے

جب قرآن، حدیث متواترۃ المعنی اور اجماع اہل سنت سے عذاب قبر کا ثبوت ہوگیا اور یہ بھی واضح ہوگیا کہ اس کا انکار کرنے والے صرف وہ لوگ ہیں، جن کو گمراہ قرار دیا گیا ہے، جیسے شیعہ، خوارج، معتزلہ، اور مرجیہ وغیرہ، تو اب اس میں کیا کسی شبہ کی گنجائش ہے کہ عذاب قبر کا منکر گمراہ وبددین ہے؟ چناں چہ حضراتِ علما نے عذابِ قبر کے انکار کرنے والے کو گمراہ وگمراہ کن قرار دیا ہے۔

علامہ ابن قیم رَحِمَہُ اللّٰہُ فرماتے ہیں:

'' مروزی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے کہا کہ امام ابوعبداللہ (احمد ابن حنبل رَحِمَہُ اللّٰہُ) نے فرمایا کہ عذاب قبر حق ہے، اس کا انکار صرف وہ کرتا ہے جو گمراہ ہو یا گمراہ کرنے والا ہو۔''(۲)

معلوم ہوا کہ عذاب قبر کا ماننا ایمانیات میں سے ہے اور اس کا انکار گمراہی وبددینی کی بات ہے۔

---

(۱) تحفۂ اثناعشریہ: ۲۳۸

(۲) کتاب الروح: ۵۷

احادیثِ عذابِ قبر پر اعتراضات اور ان کے جوابات

اب ہم ان اعتراضات کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، جو مؤلف ''شمع حقیقت'' کی طرف سے یا دوسرے منکرین عذاب قبر کی طرف سے بعض احادیث پر اٹھائے گئے ہیں۔

جہالت یا بددیانتی؟

آگے بڑھنے سے قبل یہاں یہ عرض کرنا ضروری ہے کہ مؤلف ''شمع حقیقت'' قاضی محمد علی صاحب نے اپنے مضمون ''عذابِ قبر'' میں صرف تین حدیثوں کو پیش کیا ہے اور ان پر کچھ جاہلانہ اعتراضات اٹھا کر یہ سمجھانے کی کوشش کی ہے کہ یہ احادیث نا قابل اعتبار ہیں۔

مگر سوال یہ ہے کہ اگر (بزعم مؤلف) یہ تین روایات نا قابل اعتبار تھیں اور ان پر یہ (جاہلانہ اور بزعم مؤلف عالمانہ) اعتراضات واقع ہوتے تھے، تو ان تین روایات کو چھوڑ کر مؤلف نے ذخیرۂ احادیث میں جمع بے شمار احادیث کو کیوں ترک کر دیا؟ یہ تو ظاہر ہے کہ کسی دلیل کے ٹوٹ جانے سے مدلول کا بطلان ثابت نہیں ہوتا۔ مثلاً نماز کے متعلق احادیث میں سے ایک دو یا کئی احادیث ضعیف یا قابل اعتراض نکل آئیں، تو اس سے یہ ثابت نہیں ہو جاتا کہ نماز ہی باطل ہے؛ کیوں کہ ایک دو یا کئی روایات کے ضعیف یا موضوع یا قابل اعتراض ہونے سے، اس سلسلے کی

تمام روایات غلط نہیں ہوجاتیں۔ اسی طرح عذاب قبر کے متعلق ان تین روایات (جن کو مؤلف ''شمع حقیقت'' نے پیش کیا ہے) کے قابل اعتراض ہونے سے تمام ذخیرۂ حدیث جواس سلسلے میں ہے، غلط نہیں ہوجاتا۔

لہٰذا سوال یہ ہے کہ مؤلف نے دیگر احادیث کو کیوں ترک کردیا؟ اب دو ہی صورتیں ہیں یا تو مؤلف ان تمام حدیثوں سے ناواقف ہیں یا واقف تو ہیں؛ مگرلوگوں کو گمراہ کرنے کے لیے یہ تاثر دینا چاہا ہے کہ بس یہ تین ہی روایات اس بارے میں ہیں اوروہ ناقابل اعتبار ہیں۔ اگر پہلی صورت ہے، تو جہالت ہے اور دوسری ہے، تو بددیانتی ہے۔

ایک حدیث پر چار اعتراضات

اب ہم مؤلف ''شمع حقیقت'' کی پیش کردہ تین روایات پر، انھی کی طرف سے کیے گئے لغو اعتراضات کا جائزہ لیں گے۔ سب سے پہلے مؤلف ''شمع حقیقت'' نے بخاری کی وہ حدیث پیش کی ہے جس کو ابن عباس نے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا گزر ایک قبرستان پر ہوا اور آپ نے فرمایا کہ دو قبروں پر عذاب ہورہا ہے: ایک کو چغلخوری کی وجہ سے اور ایک کو پیشاب سے بے احتیاطی کی بنا پر، پھر آپ نے ایک شاخ کو دو حصوں میں تقسیم فرماکر، ہر قبر پر ایک ایک کو گاڑ دیا اور فرمایا کہ جب تک یہ شاخیں سبز رہیں گی ان کے عذاب میں تخفیف ہوگی۔ (یہ حدیث مع حوالہ اوپر ''مطلق عذابِ قبر کی حدیثوں'' کے تحت تفصیل سے گذر چکی ہے)

اس حدیث پر مؤلف ''شمع حقیقت'' نے چار اعتراضات کیے ہیں:

(۱) صرف دو قبروں پر عذاب ہورہا تھا، باقی کیوں محفوظ تھیں؟

(۲) یہ دو قبریں کافروں کی تھیں یا مسلمانوں کی؟ پھر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم

کوعذاب میں تخفیف کرانے کا حق کس نے دیا؟ یعنی اللہ تعالیٰ تو ان پر عذاب کرتا ہےاور رسول معاذ اللہ اُسے روکتے ہیں۔

(۳) رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو کیسے معلوم ہوا کہ قبر میں عذاب ہو رہا ہے؟ وحی آئی تھی، تو قرآن میں کیوں اس اہم بات کا ذکر نہیں؟ بغیر وحی کے معلوم ہوا، تو علم غیب ثابت ہوگا؛ مگر قرآن کہتا ہے کہ ہم نے تمہیں علم غیب نہیں دیا؟

(۴) رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فعل پر صحابہ نے کیوں نہ عمل کیا اور کیوں نہ قبروں پر سبز ٹہنیاں ڈالیں؟

پہلے اعتراض کا جواب

یہ ہیں وہ اعتراضات جن کے جوابات ایک ادنی طالب علم بھی دے سکتا ہے، مگر مؤلف نے بڑے طمطراق سے ان کو پیش کیا ہے۔ان میں سے پہلا اعتراض کہ عذاب صرف دو قبروں پر ہو رہا تھا، باقی کیوں محفوظ تھیں؟ میں سمجھتا ہوں کہ بے سوچے سمجھے، محض ''انکار حدیث کے فتنہ'' سے متأثر ہو کر کر دیا گیا ہے؛ کیوں کہ حدیث میں کوئی لفظ ایسا نہیں ہے جس سے یہ ظاہر ہوتا ہو کہ عذابِ قبر صرف دو قبروں میں ہو رہا تھا اور باقی قبریں محفوظ تھیں؛ بل کہ حدیث میں، تو صرف یہ ہے کہ دو قبروں پر عذاب ہو رہا ہے، باقی قبروں کا عذاب سے محفوظ ہونا حدیث میں مذکور نہیں ہے، مشہور قاعدہ ہے: ''العدد لاینفي الزائد'' (کہ عدد زائد کی نفی نہیں کرتا) باقی قبروں کے محفوظ رہنے کی جو بات اس حدیث سے مؤلف نے پیدا کر کے اس پر اعتراض کیا ہے یہ سوائے بے سمجھی کے اور کچھ نہیں۔

اب رہی یہ بات کہ پھر آپ نے دو ہی قبروں کا ذکر کیوں کیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ آپ کو جتنی بات کا علم دیا گیا آپ نے وہ بتا دیا؛ کیوں کہ نبی پر جس قدر علم کی

بات منکشف کی جاتی ہے وہ اتنا ہی بتاتا ہے اور یہ انکشاف نبی کے اختیار میں نہیں ہوتا؛ بل کہ اللہ کے اختیار میں ہوتا ہے، وہ جب چاہتا ہے اور جتنا چاہتا ہے، ان پر منکشف کرتا ہے۔

حضرت یوسف علیہ السلام کے مفقود ہو جانے پر سیدنا یعقوب علیہ السلام کو جس قدر پریشانی لاحق ہوئی، اس کا ذکر قرآن میں موجود ہے۔ انہوں نے نہ معلوم کتنی دعائیں کیں اور کیا کیا درخواستیں خدا کے دربار میں پیش فرمائیں؛ مگر یوسف علیہ السلام کا انہیں علم نہ ہوا؛ مگر ایک موقعہ پر ان کو یوسف کی خوشبو محسوس ہوگئی، جس کا ذکر قرآن نے ان الفاظ میں کیا ہے: ''اِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ'' (حضرت یعقوب نے کہا کہ میں یوسف کی خوشبو پا رہا ہوں) [یوسف: ۹۴] اس کے بعد حضرت یوسف علیہ السلام کا کُرتا، ان کے بھائیوں نے لاکر پیش کیا، تو آپ نے ان سے فرمایا کہ میں نے تم سے نہیں کہا تھا کہ میں خدا کی طرف سے وہ باتیں جانتا ہوں جو تم نہیں جانتے۔ (سورۃ یوسف :۹۶)

اب مؤلف ''شمع حقیقت'' سے میں پوچھتا ہوں کہ حضرت یوسف کا علم برسوں تک حضرت یعقوب کو نہ ہوا اور پھر کُرتے سے یوسف کی خوشبو میلوں دور سے محسوس ہوگئی، وہ اس پر کیا کہتے ہیں؟ بس یہی کہیں گے کہ خدا نے چاہا بتایا اور خدا نے چاہا تو نہ بتایا، اسی طرح یہاں اللہ کے نبی کو دو قبروں کے عذاب پر مطلع کیا گیا اور باقی پر مطلع نہ کیا گیا، اس میں اعتراض کی آخر کونسی بات ہے؟

دوسرے اعتراض کا جواب

دوسرے نمبر پر مؤلف ''شمع حقیقت'' نے دو باتیں پیش کی ہیں: ایک تو یہ سوال اٹھایا ہے کہ وہ دو قبر والے کافر تھے یا مسلمان؟ مگر اس سوال سے وہ آخر کہنا کیا چاہتے

ہیں، اس کو انہوں نے ظاہر نہیں کیا ہے۔اس لیے ہم بھی ان کے مقصد سے اعراض کرتے ہوئے اس سوال کا جواب دے کر آگے بڑھ جانا چاہتے ہیں۔

ان قبر والوں کے بارے میں علما کے خیالات مختلف ہیں: بعض کہتے ہیں کہ وہ کافر تھے اور بعض کہتے ہیں کہ وہ مسلمان تھے۔ اکثر علما نے دوسرے قول کو راجح قرار دیا ہے اور ان حضرات کے مؤیدات حسب ذیل ہیں:

(۱) مذکورہ بالا حدیث میں ہے کہ وہ کسی بڑے گناہ کی وجہ سے نہیں عذاب دیے جا رہے ہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ دونوں کافر نہیں تھے، ورنہ ان پر کفر کی وجہ سے بھی عذاب ہوتا۔

(۲) اسی حدیث کے ایک طریق میں ہے کہ یہ دو قبریں نئی تھیں۔[۱]

اس سے ظاہر یہی ہے کہ مسلمان حضرات کی قبریں تھیں، نہ کہ جاہلیت کے لوگوں کی۔

(۳) امام احمد رحمہ اللہ نے ابوامامۃ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ آپ جنت البقیع میں گذرے اور فرمایا کہ تم نے آج کس کو یہاں دفن کیا ہے؟

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ دو قبر والے مسلمان تھے۔ ایک تو اس طرح کہ جنت البقیع مسلمانوں کا قبرستان ہے، دوسرے اس وجہ سے کہ آپ نے صحابہ سے سوال کیا کہ تم نے آج کس کو دفن کیا ہے؟ اور معلوم ہے کہ مسلمان جن کو دفن کریں گے، وہ عام عادت میں مسلمان ہی ہوں گے۔

الغرض مسئلہ اختلافی ہے اور جمہور کے نزدیک یہ قبر والے مسلمان ہیں اور ان پر عذاب چغلخوری اور پیشاب سے بے احتیاطی کی وجہ سے ہو رہا تھا۔

---

(۱) فتح الباري: ۱/۳۲۱

اس نمبر میں دوسری بات مؤلف ''شمع حقیقت'' نے یہ فرمائی ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو عذاب میں تخفیف کرنے کا حق کس نے دیا؟ جب خدا عذاب کرنا چاہتا ہے، تو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس کو کیسے روک سکتے ہیں؟

مؤلف کے اس اعتراض سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ دین کی بنیادی معلومات سے بھی پوری طرح واقف نہیں ہیں؛ کیوں کہ اگر وہ بنیادی باتوں سے بھی واقف ہوتے تو انہیں ضرور علم ہوتا کہ اللہ کی جناب میں دعا اور درخواست بھی کوئی چیز ہے، کون نہیں جانتا کہ دعا کے ذریعہ عذاب میں تخفیف کرانا بلاشبہ ثابت ہے اور آپ نے اس موقعہ پر یہی کیا ہے۔

مؤلف نے اپنے مضمون کے آخر میں جس کتاب کے دیکھنے کا مشورہ دیا ہے یعنی ''عذاب برزخ'' مولفہ ڈاکٹر مسعود الدین عثمانی، اس میں بھی اس حدیث میں مذکور اس عمل کو دعا قرار دیا ہے۔ (۱)

دوسرے یہ کہ حضرات علما کہتے ہیں کہ یہ دراصل آپ کی جانب سے اللہ کے دربار میں ان گنہ گاروں کے حق میں شفاعت و سفارش ہے، جیسا کہ ''فتح الباري'' میں امام قرطبی رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے۔ (۲)

اور اس کی تائید ''مسلم'' کی ایک طویل حدیث سے ہوتی ہے، جس میں ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ کو دو شاخیں لا کر ایک داہنی طرف اور دوسری بائیں طرف گاڑ دینے کا حکم فرمایا، حضرت جابر رضی اللہ عنہ کے اس پوچھنے پر کہ آپ نے کس وجہ سے ایسا کیا ہے؟ آپ نے فرمایا:

---

(۱) عذابِ برزخ: ۳۰

(۲) فتح الباري: ۱/۳۲۰

''اِنِّیْ مَرَرْتُ بِقَبْرَیْنِ یُعَذَّبَانِ ، فَاَحْبَبْتُ بِشِفَاعَتِیْ اَنْ یُرَفَّهَ ذٰلِکَ عَنْهُمَا مَادَامَ الْغُصْنَانِ رَطْبَیْنِ''

(میں دو ایسی قبروں کے پاس سے گذرا جن پر عذاب ہو رہا تھا، پس میں نے چاہا کہ میری شفاعت وسفارش سے ان سے یہ (عذاب) کم کر دیا جائے، جب تک کہ یہ شاخیں سبز وتر رہیں۔)(۱)

اس میں صاف طور پر اللہ کے رسول علیہ السلام نے شفاعت کا ذکر کیا ہے۔ اس حدیث میں وارد اس قصے کے بارے میں اختلاف ہے، بعض علما کے نزدیک یہ قصہ وہی ہے، جس کا ذکر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ''بخاری'' کی روایت میں آیا ہے اور جس پر یہاں بحث ہو رہی ہے اور بعض کے نزدیک یہ قصہ دوسرا ہے۔ تاہم اس سے اتنا معلوم ہوا کہ اس طرح کے عمل کا منشاء دراصل شفاعت ہے۔

الغرض یہ دعاء ہے یا شفاعت ہے جس کا حق اللہ نے خود عطا فرمایا ہے، جیسا کہ دلائل سے اس کا ثبوت ہوتا ہے۔ اگر مؤلف اپنی ناواقفیت کے حوالے سے اس کا ہم سے مطالبہ کریں گے، تو ان کو بھی پیش کر دیا جائے گا۔

رہا یہ سوال کہ اگر یہ دعاء وسفارش تھی، تو ان شاخوں کو گاڑنے کی کیا ضرورت تھی؟ دعاء وسفارش تو زبان سے ہوتی ہے؟ اس کے بہت سے جوابات ہیں: ان میں سے ایک جواب یہ ہے کہ تخفیف عذاب کی مدت کے لیے بطور علامت شاخ کو گاڑا گیا تھا، اور اس کی تائید ''مسلم شریف'' کی پیش کردہ روایت کے دوسرے نسخہ سے ہوتی ہے، جس میں یہ ہے کہ: ''فَاُجِیْبَتْ شِفَاعَتِيْ'' الخ یعنی تخفیف عذاب کے لیے میری شفاعت ان دو سبز شاخوں کے سوکھ جانے تک قبول کر لی گئی ہے۔(۲)

(۱) مسلم: ۴۱۸/۲
(۲) شرحِ مسلم: ۱۴۱/۱

امام خطابی رحمہ اللہ نے کہا:

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شاخ کی تری کے باقی رہنے تک کے لیے تخفیف کی دعاء کی تھی، ورنہ اس شاخ میں کوئی ایسی خصوصیت نہیں، جو اس کے ساتھ میں خاص ہو اور نہ اس کے تر ہونے میں کوئی ایسی بات ہے جو خشک میں نہ ہو اور بعض نے کہا کہ شاخ گاڑنے سے مقصود یہ ہے کہ، جب تک یہ تر رہے گی، اس کی تسبیح کی وجہ سے قبر والوں پر تخفیف ہوتی رہے گی۔ (۱)

تیسرے اعتراض کا جواب

مؤلف ''شمع حقیقت'' کا تیسرا اعتراض یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو کیسے معلوم ہوا کہ عذاب ہو رہا ہے؟ اگر وحی آئی تھی، تو قرآن میں اس اہم بات کا ذکر کیوں نہیں ہے؟ الخ

اس اعتراض سے صاف ظاہر ہے کہ مؤلف منکر حدیث ہیں، وہ قرآن کی وحی کے سوا دوسری وحیوں کو تسلیم نہیں کرتے، حال آں کہ خود قرآن سے ظاہر ہوتا ہے کہ اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآن کی وحی کے علاوہ اور وحی بھی نازل ہوتی تھی۔ یہاں صرف ایک دو مثالوں پر اکتفا کروں گا:

(۱) اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿وَمَاجَعَلنَا الْقِبْلَةَ الَّتِيْ كُنْتَ عَلَيْهَا اِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَّتَّبِعُ الرَّسُوْلَ مِمَّنْ يَّنْقَلِبُ عَلٰى عَقِبَيْهِ﴾ (البقرة:۱۴۳)

(اور ہم نے وہ قبلہ جس پر آپ اب تک قائم تھے، صرف اس لیے مقرر کیا تھا کہ یہ جان لیں کہ کون رسول کی اتباع کرتا ہے اور کون اُلٹے

---

(۱) فتح الباري: ۳۲۰۲/۱

پاؤں پھر جاتا ہے۔)

اس آیت میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ جس قبلہ پر آپ اب تک یعنی مسجد حرام کو قبلہ قرار دینے تک قائم رہے، وہ بھی ہم نے مقرر کیا تھا۔ یعنی مسجد حرام سے قبل مسجد اقصیٰ کا قبلہ مقرر کرنا بھی ہمارا کام ہے، اب مؤلف سے ہم پوچھتے ہیں کہ وہ قرآن میں ہمیں کوئی ایسی آیت کا حوالہ دیں، جس میں مسجد اقصیٰ کو قبلہ قرار دیا گیا ہو۔ اگر ایسی آیت نہیں پیش کی جاسکتی اور یقیناً نہیں پیش کی جاسکتی، تو اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ اللہ نے قرآن کے علاوہ ایک اور وحی سے مسجد اقصیٰ کو قبلہ مقرر فرمایا تھا، جس کا یہاں ذکر کیا گیا۔ معلوم ہوا کہ وحی قرآن کے علاوہ بھی ہوتی تھی۔

(۲) ایک اور جگہ ارشاد ہے:

﴿ مَاقَطَعْتُمْ مِّنْ لِّيْنَةٍ اَوْ تَرَكْتُمُوْهَا قَائِمَةً عَلٰى اُصُوْلِهَا فَبِاِذْنِ اللّٰهِ﴾ (الحشر : ۵)

(کھجوروں کے درخت جو تم نے کاٹے یا جو کھڑے رہنے دیے یہ دونوں کام اللہ کی اجازت سے تھے۔)

یہ غزوۂ بنو نضیر کے موقعہ پر نازل ہونے والی آیت ہے، صحابہ نے اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے بنو نضیر کی کھیتیوں اور ان کے باغات میں سے بہت سے باغات کو جلا دیا اور کاٹ دیا اور اس پر بعض لوگوں نے مسلمانوں کو فسادی کہا، تو اللہ نے یہ آیت نازل فرمائی تھی۔ اس میں بتایا گیا کہ یہ سب کچھ اللہ کی اجازت سے عمل میں آیا ہے۔ کیا میں مؤلف سے پوچھ سکتا ہوں کہ یہ اجازت اللہ تعالیٰ نے کس آیت میں نازل فرمائی تھی اور کیا وہ اس کو پیش کر سکتے ہیں؟ یقیناً نہیں پیش کر سکتے۔ معلوم ہوا کہ یہ اللہ کی اجازت دوسری قسم کی وحی سے بتائی گئی تھی،

جس کو وحی غیر متلو کہا جاتا ہے۔

اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ ان دو قبروں پر عذاب کا ہونا وحی سے آپ کو بتایا گیا تھا اور وہ وحی متلو (یعنی قرآن) سے نہیں؛ بل کہ وحی غیر متلو سے بتایا گیا تھا۔ اگر مؤلف اس کو ماننے تیار نہیں، تو پہلے صاف صاف اعلان کریں کہ میں حدیث کو نہیں مانتا، پھر اس پر بحث کرلیں، ہم اس کے لیے تیار ہیں۔

چوتھے اعتراض کا جواب

مؤلف نے چوتھا اور آخری اعتراض یہ کیا ہے کہ صحابہ نے اس پر عمل کرتے ہوئے، سبز شاخیں کیوں نہ گاڑیں؟ اس کا جواب یہ ہے:

(۱) اولاً: یہ کہنا کہ صحابہ نے اس پر عمل نہیں کیا، علی الاطلاق صحیح نہیں ہے؛ بل کہ حضرت بُریدہ اسلمی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے وصیت کی تھی کہ ان کی قبر پر دو شاخیں رکھی جائیں۔

اس کو امام بخاری رحمہ اللہ نے تعلیقاً روایت کیا ہے اور ابن حجر رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ اس کو ابن سعد نے موصولاً روایت کیا ہے اور ابن حجر رحمہ اللہ نے اس پر سکوت کیا ہے، جو اس کی دلیل ہے کہ روایت ان کے نزدیک کم از کم حسن ہے یا صحیح ہے جیسا کہ علما نے لکھا ہے۔(۱)

(۲) ثانیاً: حضرات صحابہ کا اس پر عمل نہ کرنا اس وجہ سے ہے کہ یہ عمل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ہر موقعہ پر ہر قبر کے لیے نہیں کیا تھا؛ بل کہ اس طرح کا واقعہ دو یا تین دفعہ پیش آیا تھا: ایک تو وہی جس کا ذکر زیر بحث حدیث ابن عباس میں ہے، دوسرے وہ جو بروایت مسلم حضرت جابر سے اوپر نقل کیا گیا اور تیسرے وہ

(۱) بخاری: ۱۸۱، فتح الباري: ۲۲۳/۳

جس کو ابن حبان نے روایت کیا ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک قبر پر سے گزرے اور کھڑے ہوگئے ، پھر فرمایا کہ دو شاخیں لاؤ، پھر آپ نے ان میں سے ایک کو قبر کے سرہانے اور ایک کو پیروں کے پاس رکھ دیا۔ (۱)

ایک اور واقعہ ابن ماجہ نے بسند ضعیف حضرت ابو رافع سے نقل کیا ہے کہ ہم ایک جنازے میں اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے، آپ نے قبر سے کچھ آواز سنی، تو حضرت بلال رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ سبز شاخیں لاؤ، پھر آپ نے اس کے دو حصے کر کے ایک کو سر کے پاس، ایک کو پیروں کے پاس رکھ دیا۔ (۲)

ان میں سے پہلے اور دوسرے واقعے کو بعض علما ایک ہی قرار دیتے ہیں اور آخری راویت ضعیف ہے۔ اس طرح دو تین روایات ہی میں اس قسم کے واقعہ کا ذکر ملتا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ کے نبی ہر قبر کے ساتھ یہ معاملہ نہیں کرتے تھے؛ بل کہ بعض خاص مواقع ہی پر آپ نے کیا تھا، اس لیے صحابہ نے اس کو اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص سمجھ کر اس پر عمل نہ کیا۔

یہ بنیاد ہے جس کی وجہ سے صحابہ نے اس پر عمل نہ کیا اور ہمارے علما نے بھی اس کی اجازت نہیں دی اور بعض علما نے عوام میں اس کی وجہ سے بدعات و خرافات پیدا ہونے کے خدشے سے اس کو نہیں اپنایا اور اس کے پیش نظر اس کو بالکلیہ ترک کرنے کا حکم فرمایا ہے۔

الغرض اس کی کوئی بھی وجہ ہو سکتی ہے؛ مگر ایک صحیح حدیث کو اس بنیاد پر کہ صحابہ نے اس پر عمل نہیں کیا کیسے رد کیا جا سکتا ہے؟ جب کہ صحابہ کا عمل نہ کرنا ایک معقول وجہ سے ہے۔

---

(۱) فتح الباري: ۱/۳۱۹
(۲) فتح الباري: ۱/۳۱۹

بہ ہر حال مؤلف نے جو اعتراضات اس حدیث پر اٹھائے تھے، اس کا مدلل جواب ہوگیا ہے۔ اب ہم ان کے دوسری حدیثوں پر اٹھائے گئے اعتراضات کا جواب عرض کریں گے۔

ایک تعارض اور اس کا جواب

مؤلف ''شمع حقیقت'' نے لکھا ہے:

صحیح بخاری میں ہے کہ قبر میں فرشتہ صرف رسول کے بارے میں پوچھتا ہے ''مَنْ رَسُوْلُکَ'' دوسری کتابوں میں ہے کہ چار سوال پوچھتا ہے، ابن ماجہ میں ہے کہ تین سوال پوچھتا ہے: ''مَنْ رَّبُّکَ، مَادِیْنُکَ، مَاعَمَلُکَ'' اور جب خاطر خواہ جواب نہیں ملتے تو منکر نکیر اسے مارتے ہیں الخ۔(۱)

مؤلف کی اس عبارت سے یوں ظاہر ہوتا ہے کہ وہ ان متعدد روایات میں تعارض ثابت کرنا چاہتے ہیں، اگر چہ صریح الفاظ میں تعارض کا دعویٰ نہیں کیا ہے، تاہم اگر ان کا ان متعدد روایت کو اس انداز سے پیش کرنے کا مقصد، تعارض کو ظاہر کرنا ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان میں حقیقۃً کسی بھی قسم کا تعارض نہیں ہے؛ کیوں کہ کسی روایت میں ایک اور دوسری میں دو باتوں کے بیان کرنے سے تعارض لازم نہیں آتا، کاش مؤلف کتاب لکھنے سے پہلے ''تعارض'' کی تعریف پڑھ لیتے! علما نے تعارض کی تعریف اس طرح کی ہے:

''التَّعارُض مصدر ''تَعَارَضَ الشَّيْئَانِ'' إذا تَقَابَلا، تقولُ: عَارَضْتُهُ بمِثْلِ ما صَنَعَ ، أي أتيتُ بِمِثْلِ ما أتٰی، فتعارُض

(۱) شمعِ حقیقت: ۳۲۱

البيِّنتيَنِ أن تَشْهدَ إحداهُمَا بِنَفْيِ ما أثبتَتْهُ الأُخرٰى أو بإثباتِ ما نَفَـتْـه".

(تعارض "**تعارض الشيئان**" کا مصدر ہے، یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب دو چیزیں آپس میں مقابلہ کریں، تم کہتے ہو: میں نے اس کا معارضہ اسی چیز سے کیا جو اس نے کی تھی، یعنی اس کے مقابلہ میں اسی جیسی بات کیا؛ لہٰذا دو گواہوں کے تعارض کا مطلب یہ ہے کہ ایک گواہ اس بات کی نفی کی شہادت دے، جس کو دوسرا گواہ ثابت کر رہا ہے، یا ایک گواہ اس کو ثابت کرے جس کی دوسرا نفی کر رہا ہے۔)(۱)

معلوم ہوا کہ تعارض یا معارضہ میں دو باتیں بالکل ایک دوسرے کی ضد و مخالف ہوتی ہیں اور یہاں یہ دو باتیں مخالف نہیں ہیں؛ بل کہ ایک حدیث میں ایک بات کہی گئی ہے اور دوسری میں مزید ایک اور بات، مزید کا نام منافی نہیں، پس اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اولاً ایک بات بتائی گئی اور آپ نے اس کی خبر دی، پھر ایک اور بات بتائی گئی اور آپ نے اس کو بھی بیان کیا، اس طرح ممکن ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی قبر میں ہونے والا ایک سوال، کبھی دو اور کبھی تین یا چار بتائے ہوں؛ کیوں کہ اللہ کے رسول کو جتنی بات کا علم ہوتا تھا آپ اتنا ہی بتاتے تھے۔

نیز یہ بھی امکان ہے کہ صحابہ یا دیگر اور راویوں نے کبھی موقعۂ فرصت پا کر تمام سوالات کا ذکر کیا ہو اور کبھی وقت کی تنگی یا کسی اور ضرورت کی بنا پر اختصار سے کام لیا ہو، جو حضرات احادیث کے ذخیرہ اور راویوں کے احوال و عادات سے واقفیت رکھتے ہیں، وہ ان باتوں سے بخوبی واقف ہیں اور اس کی بے شمار مثالیں اور نظیریں ان کے علم میں ہوں گی۔

---

(۱) قاله البعلي في المطلع: ۱/۴۰۵

رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے قبر کی آواز کیسے سن لی؟

مؤلف ''شمع حقیقت'' رقمطراز ہیں کہ:

''(حسب روایت حدیث) منکر نکیر اُسے (مردہ کو) مارتے ہیں، مردہ چلاتا ہے، اس کی آواز کو مشرق و مغرب والے سنتے ہیں؛ مگر انسان اور جن نہیں سنتے، سن لیں تو بے ہوش ہو جائیں۔ پھر روایت ہے کہ مغرب کے وقت رسول اکرم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے آواز سنی تو فرمایا یہودی پر عذاب نازل کیا جا رہا ہے۔ یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ معاذ اللہ! رسول اکرم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم انسان تھے یا نہیں؟ اگر انسان تھے، تو مردہ کی آواز کیسے سن لی جب کہ فرمایا ہے کہ انسان اور جن کے علاوہ ہر چیز مردے کی آواز سنتی ہے، یا تو حدیث غلط ہے یا معاذ اللہ! رسول اکرم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم انسان نہ تھے۔''(۱)

اس کا جواب یہ ہے کہ مؤلف کا یہ سوال یا اعتراض بھی انتہائی بچکانہ اور طفلانہ ہے، کیا مؤلف یہ نہیں جانتے کہ اللہ کے رسول عَلَیْہِ السَّلَام انسان ہوتے ہوئے بھی کچھ ایسی خصوصیات رکھتے تھے، جو دیگر عام انسانوں میں پائی نہیں جاتیں۔ جبرئیل امین اور دوسرے فرشتے اللہ کے نبی کو نظر آتے تھے اور ان کا کلام آپ سنتے تھے؛ مگر اسی جگہ موجود حضرات صحابہ اور دوسرے انسان، اس سے بالکل بے خبر ہوتے؟ آخر وہ کیا بات تھی کہ اللہ کے نبی تو ایک چیز کو دیکھتے اور سنتے ہیں اور دوسرے انسان اس سے بے خبر ہیں؟ بس بات یہ ہے کہ نبی کو عام انسانوں کے حواس کے علاوہ ایک اور حاسہ عطا ہوتا ہے، جس سے وہ غیب کے بہت سے امور پر خدا کی

(۱) شمع حقیقت:۳۲۱

طرف سے مطلع ہو جاتا ہے۔

پس جس طرح قرآن کے اس ارشاد کی بنا پر کہ: ''**قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ**'' (کہہ دو کہ میں تم جیسا انسان اور بشر ہوں)، فرشتوں کو دیکھنے اور ان کی آوازوں کو سننے کی اللہ کے نبی سے نفی نہیں کی جاسکتی، اسی طرح اللہ کے نبی کے بشر اور انسان ہونے سے قبر کی آواز سننے کی بھی آپ سے نفی نہیں جاسکتی۔

رہا یہ کہ اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خود ہی تو یہ فرمایا کہ انسان اور جن مردے کی آواز کو سن نہیں سکتے اور سن لیں تو بے ہوش ہو جائیں، تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں اس سے عام انسان مراد ہے، اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس کے عموم میں داخل نہیں ہیں، اور اس پر دلیل وہ احادیث ہیں جن میں اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بتایا ہے کہ میں ان امور کو جانتا ہوں جن کو تم نہیں جانتے۔

مثلاً بخاری نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے:

'' **وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَوْ تَعْلَمُوْنَ مَا أَعْلَمُ لَبَكَيْتُمْ كَثِيْرًا وَّ لَضَحِكْتُمْ قَلِيْلاً** ''

(حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس ذات کی قسم جس کے قبضہ میں میری جان ہے، اگر تم ان چیزوں کو جان لو جن کو میں جانتا ہوں، تو تم زیادہ روؤگے اور کم ہنسوگے۔''(۱)

اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

''**يَآ أُمَّةَ مُحَمَّدٍ ! لَوْ تَعْلَمُوْنَ مَا أَعْلَمُ لَبَكَيْتُمْ كَثِيْرًا وَّ**

---

(۱) البخاري: ٦١٤٦، احمد: ١٨٦/٧

لَضَحِکْتُمْ قَلِیْلاً ۔"

(حضرت رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے فرمایا کہ اے امت محمد! اگر تم ان چیزوں کو جان لو، جن کو میں جانتا ہوں، تو تم زیادہ روؤ گے اور کم ہنسو گے۔")(۱)

احمد، ترمذی اور ابن ماجہ تینوں حضرات نے حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے فرمایا:

" اِنِّیْ اَرٰی مَالَاتَرَوْنَ وَاَسْمَعُ مَالَاتَسْمَعُوْنَ" الخ

(بلاشبہ میں ان چیزوں کو دیکھتا ہوں، جو تم نہیں دیکھتے اور ان چیزوں کو سنتا ہوں جو تم نہیں سنتے۔)(۲)

ان احادیث سے صاف معلوم ہوا کہ اللہ کے نبی عَلَیْہِ السَّلَام کو خدا کی طرف سے وہ باتیں دکھائی اور سنائی جاتی ہیں، جو عام انسان دیکھ اور سن نہیں سکتے، اسی کے عموم میں قبر کی آوازوں کا سن لینا بھی ہے؛ لہٰذا اس پر کسی قسم کا اشکال وارد نہیں ہوتا۔

ہاں! البتہ اگر مؤلف و معترض حدیث کی حجیت کے منکر ہوں، تو مسئلہ دیگر ہے، اور اس صورت میں ہم ان سے پہلے حجیتِ حدیث پر کلام کریں گے، پھر دوسری باتوں پر، اس لیے اگر وہ منکر حدیث ہیں، تو صاف صاف اعلان کریں اور میدان میں آجائیں۔

پس اللہ کے نبی صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا انسان ہونا بھی حق، اور آپ کا اس کے باوجود قبر کی آواز کا سن لینا بھی برحق اور حدیث بھی اپنی جگہ بلاشبہ صحیح ہے، البتہ مؤلف کے خیالات واعتراضات باطل اور حق سے دور ہیں۔

---

(۱) البخاري: ۶۱۴۱، مسلم: ۱۱۴۹۹

(۲) احمد: ۲۰۵۳۹، ترمذی: ۲۲۳۴، ابن ماجه: ۴۱۸۰

جانور کیوں بے ہوش نہیں ہوتے؟

مؤلف آگے مزید گلفشانی فرماتے ہیں:

''یہ بات بھی غور طلب ہے کہ مردے کی آواز انسان سن لیں تو بے ہوش ہو جائیں؛ مگر دوسرے جانور سنتے ہیں، نہ بے ہوش ہوتے ہیں، نہ بھاگتے ہیں، اکثر قبرستانوں میں چوپائے چرتے ہیں اور پرندے بھی رہتے ہیں؛ مگر وہ مردوں کے چلانے سے نہیں ڈرتے۔(۱)

یہ اعتراض مؤلف کے قصورِ فہم و فتورِ عقل پر دلائل میں ایک اور دلیل کا اضافہ ہے؛ کیوں کہ یہ بات ایک معمولی عقل و سمجھ والا بھی جانتا ہے کہ ہر وہ چیز جس سے انسان بے ہوش ہوتا، بھاگتا اور گھبراتا ہے، کوئی ضروری نہیں کہ دیگر مخلوقات بھی اس سے اسی طرح متاثر ہوں۔ کیا یہ ہر انسان کا مشاہدہ نہیں ہے کہ ایک بہت بڑی بس (Bus) یا اور کوئی گاڑی فرّاٹے بھرتی گزرتی ہے تو انسان تو چمک پڑتا ہے اور گھبرا جاتا ہے مگر گدھے اور بیل پر اس کا کوئی اثر نہیں ہوتا، وہ اپنے آپ میں مگن رہتے ہیں، کیا یہ اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ، جن چیزوں سے انسان متاثر ہوتا ہے، جانوروں کا ان سے متاثر ہونا ضروری نہیں۔

پھر بعض اوقات مختلف لوگوں نے ایسے واقعات بھی دیکھے ہیں کہ قبروں کے پاس سے جانور بھاگتے جا رہے ہیں اور چیختے چلاتے ہیں۔ چنانچہ ''مسلم شریف'' میں ہے کہ نبی اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم بنی نجار کے ایک باغ میں سے خچر پر سوار گزرے، اچانک آپ کا خچر بدکنے لگا اور قریب تھا کہ وہ آپ کو گرا دے، دیکھا تو وہاں چھ یا پانچ یا چار چند قبریں تھیں۔(۲)

---

(۱) شمع حقیقت: ۳۲۱

(۲) مسلم: ۲/۳۸۷، احمد: ۱/۲۰۶

علامہ ابن القیم رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

''عبدالحق اشبیلی رحمہ اللہ نے بیان کیا کہ فقیہ ابوالحکم بن برخان جو اہل علم وعمل میں سے تھے، انہوں نے مجھ سے بتایا کہ وہ اشبیلیہ کے قریب ایک گاؤں میں ایک مردہ کو دفن کر کے فارغ ہوئے اور ایک طرف بیٹھ کر باتیں کرتے رہے کہ اچانک ایک چوپایہ کو جوان کے قریب چر رہا تھا، دیکھا کہ وہ ایک قبر کی طرف جلدی سے لپکا اور اپنے کان اس پر رکھ دیا جیسے کچھ سننا چاہتا ہو، پھر وہاں سے بھاگ گیا، پھر قبر کی طرف آیا اور کان لگا کر سننے لگا، پھر بھاگ گیا اور اسی طرح کرتا رہا۔ علامہ ابوالحکم رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کو دیکھ کر مجھے عذاب قبر یاد آ گیا، اور اللہ کے رسول کا یہ فرمان یاد آ گیا کہ عذاب قبر جانور سنتے ہیں۔''(۱)

ہسپتال کے مردے اور عذاب قبر

مؤلف ''شمع حقیقت'' لکھتے ہیں:

''ایک سوال یہ بھی ہے کہ ڈاکٹری کی تعلیم کے لیے جو مردے ہسپتال میں رکھے جاتے ہیں، ان کو منکر ونکیر کیوں نہیں اٹھاتے اور وہ زندہ ہوکر جوابات کیوں نہیں دیتے؟ ''بخاري'' کی روایت کے بموجب مردوں کو صبح وشام جنت ودوزخ دکھائی جاتی ہے کہ یہ تمہارا ٹھکانہ ہے، تو ہسپتال کے مردے کس وقت دیکھتے ہیں؟''(۲)

مؤلف کے اس اعتراض سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جو چیز مشاہدہ میں نہ آئے وہ

(۱) کتاب الروح: ۵۳

(۲) شمع حقیقت: ۳۲۱

نا قابل تسلیم ہے؛ لہٰذا جب مردے اٹھتے ہوئے اور جوابات دیتے ہوئے ہم کو دکھائی نہیں دیتے اور دیدے پھاڑ کر جنت و دوزخ دیکھتے ہوئے محسوس نہیں ہوتے تو ان کا اٹھنا، بیٹھنا، سوالات کے جوابات دینا اور جنت کو دیکھنا سب غلط اور نا قابل اعتبار باتیں ہیں؛ مگر ظاہر ہے کہ اگر ہر چیز کے قابل تسلیم و لائق قبول ہونے کے لیے مشاہدہ کو معیار قرار دے دیا جائے گا، تو بے شمار حقائق کا انکار لازم آئے گا، جو کسی مومن سے نہیں ہو سکتا؛ اس لیے ہر چیز کے لیے مشاہدہ کو معیار بنانا خطرناک اور سنگین قسم کی غلطی ہے۔

یہاں یہ بات اچھی طرح سمجھ لینے کی ہے کہ انسان کے مرنے کے بعد اس کا تعلق اس ظاہری اور دینوی عالم سے نہیں رہتا؛ بل کہ اس کا تعلق ایک اور عالم سے ہو جاتا ہے، جس کو عالم برزخ (اور عرف عام میں عالم قبر) کہتے ہیں۔ اب جو کچھ اس پر گزرتا ہے وہ دنیوی عالم میں نہیں؛ بل کہ اس دوسرے عالم میں ہوتا ہے اور اس دوسرے عالم کو اللہ تعالیٰ نے اپنی حکمت بالغہ سے عام انسانوں سے مخفی رکھا ہوا ہے؛ لہٰذا اس پر اچھا یا بُرا جو کچھ گزرتا ہے، اس کا اس دنیا میں مشاہدہ عام طور پر نہیں ہوتا، مردہ ہمارے سامنے ہوتا ہے اور اس پر عذاب یا راحت کا معاملہ ہوتا ہے؛ مگر اس کے باوجود چوں کہ یہ معاملہ عالم برزخ کا ہے؛ اس لیے ہم کو محسوس و مشاہد نہیں ہوتا۔

اس کی ایک مثال تقریب فہم کے لیے یہ ہے کہ انسان سوتا ہے اور عالم یقظہ (بیداری) سے عالم نوم (سونے کے عالم) کو پہنچ جاتا ہے اور اس دوسرے عالم (سونے کے عالم) میں وہ خواب کے اندر کبھی اچھی اور دل خوش کن باتیں اور کبھی اذیت ناک و تکلیف دہ امور کا مشاہدہ کرتا ہے اور اس عالم میں دوسروں سے سنتا اور گفتگو کرتا ہے، کبھی دوڑتا، مارتا، کھاتا، پیتا ہے اور اسی کے پاس بیٹھے ہوئے افراد کو جو عالم یقظہ میں ہیں اس دوسرے عالم کی کوئی خبر نہیں ہوتی اور بسا اوقات اس کی

بتائی ہوئی باتیں سچ وحق ظاہر ہوتی ہیں۔

اس مثال سے عالمِ برزخ اور عالمِ دنیا کا فرق ظاہر ہو جاتا ہے؛ نیز اُس عالم کی بہت سی باتوں کے ہمارے مشاہدہ میں نہ آنے کی بات قریب الفہم ہو جاتی ہے۔

حاصل یہ ہے کہ مردہ ہمارے درمیان رہتے ہوئے بھی دوسرے عالم میں ہے جیسے سونے والا ہمارے درمیان میں ہوتے ہوئے بھی دوسرے عالم میں ہوتا ہے اور جس طرح وہ بہت سی اچھی اور بری باتیں محسوس کرتا اور اٹھتا، بھاگتا، کھاتا پیتا ہے اور اس کی ان حرکات کو باز و بیٹھے ہوئے لوگ محسوس نہیں کر پاتے، اسی طرح عالم برزخ میں گزرنے والے حالات کا علم مردہ، تو محسوس کرتا ہے؛ مگر اِس عالم دنیا کے لوگ محسوس نہیں کرتے۔ اللہ تعالے نے دنیا میں اس مثال کو رکھ کر عالم برزخ پر ایمان ویقین کی راہ ہموار کر دی ہے اور اس طرح کے وسوسوں کا قلع قمع کر دیا ہے۔ ہاں جو سوءِ فہم کے شکار ہوں ان کے لیے، تو بس یہی کہا جا سکتا ہے:

وَ كَمْ مِنْ عَائِبٍ قَوْلاً صَحِيْحاً

بہت سے لوگ صحیح بات پر بھی نکتہ چینی کرتے ہیں

وَ آفَتُهُ مِنَ الْفَهْمِ السَّقِيْم

اس میں آفت بیمار عقل کی طرف سے آتی ہے

کیا قرآن عقیدۂ عذاب قبر کی نفی کرتا ہے

صاحب ''شمع حقیقت'' نے اپنے مضمون کے آخر میں دعوی کیا ہے کہ قرآن اس (عذاب قبر کے) عقیدے کی نفی کرتا ہے، پھر اس کے بعد اور ابتدا مضمون میں بھی قرآن کی چند آیات سے یہ ثابت کرنے کی ناکام کوشش کی ہے کہ عذاب قبر کوئی چیز نہیں۔ (۱)

(۱) شمعِ حقیقت: ۳۲۲

ہم یہاں پر مؤلف کے استدلال کے وزن اور ان کے پیش کردہ دلائل کا جائزہ لیں گے۔

کیا قبر میں زندگی ملتی ہے؟

صاحب ''شمع حقیقت'' نے لکھا ہے:

''کافر اس پر یقین نہ رکھتے تھے کہ مرنے کے بعد انسان کو دوبارہ زندگی نصیب ہوگی، وہ دریافت کرتے تھے کہ ان بوسیدہ ہڈیوں کو کون زندہ کرے گا؟ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ''جس نے پہلے پیدا کیا تھا وہی دوبارہ زندہ کرنے پر قادر ہے''، اس جواب سے واضح ہوگیا کہ انسان کو دو زندگیاں عطا کی گئی ہیں اور اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ قبر میں کوئی مردہ زندہ نہیں ہوتا، اگر قبر میں مردہ زندہ ہو، اس پر عذاب قبر ہوتا رہے، یا قبر میں ثواب وراحت کا یقین کرلیا جائے تو قیامت کے دن زندہ کرنے کا وعدہ غلط ہو جائے گا۔ (۱)

ہم نے مؤلف کی عبارت کو (دوسرے مواقع کی طرح اس جگہ بھی) بلا کم وکاست نقل کر دیا ہے اور میں سمجھتا ہوں کہ ہر صاحب عقل وفہم اس کو پڑھ کر مؤلف کے عقل وفہم کی ضرور داد دے گا۔

آخر غور تو کیجئے! کہ کفار مرنے کے بعد دوبارہ جی اٹھنے کو محال وناممکن خیال ہوتے ہوئے جب یہ سوال کرتے ہیں کہ ہماری وہمارے آباء واجداد کی گلی سڑی اور بوسیدہ ہڈیوں کو کون اور کیسے زندہ کرے گا؟ تو یہ جواب دیا جاتا ہے کہ ''وہی جس نے اور جیسے تم کو پہلے پیدا کیا تھا، مرنے اور گل سڑ جانے کے بعد بھی پیدا کرے گا''، اس

(۱) شمع حقیقت: ۳۱۹

سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ قیامت میں انسانوں کو زندہ کیا جائے گا اور زندگی خدا تعالیٰ اپنی قدرت سے عطا کرے گا۔ اس میں اس سے پہلے قبر میں زندہ کرنے کی نفی نہیں ہے اور نہ صرف دو زندگیوں کا کوئی ذکر اس آیت میں موجود ہے۔ یہ مؤلف کی ناسمجھی کی کرشمہ سازی ہے۔

جیسے کوئی کہے کہ میں رات یہ کام کروں گا، تو اس کا مطلب یہ نکالنا کہ دن میں یہ کام وہ نہیں کرے گا، محض لغو ہے۔ اسی طرح ''قیامت میں خدا انسان کو زندہ کرے گا'' کا مطلب یہ نکالنا کہ قبر میں زندہ نہ کرے گا، محض لغوبات ہے۔

اور مؤلف نے ''دوبارہ'' کے لفظ سے جو دو زندگیاں ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، یہ بھی محض غلط ہے؛ کیوں کہ اولاً تو قرآن کی اس آیت میں کسی لفظ کا بھی ترجمہ ''دوبارہ'' نہیں ہے؛ لہٰذا جو قرآن میں نہ ہو اس کو لے کر کسی چیز کو ثابت کرنا محض غلط؛ بل کہ جہالت ہے، دوسرے ''دوبارہ'' کا مطلب ''دو ہی بار'' لینا بھی غلط ہے اور اردو محاورہ سے عدم واقفیت کا نتیجہ ہے، اگر کسی بھی ''لغات'' سے اس کے معنے معلوم کر لیتے، تو یہ غلط فہمی نہ ہوتی۔ لیجئے ''فرہنگِ آصفیہ'' میں لفظ ''دوبارہ'' کے یہ معانی لکھے ہیں: ''دوسری مرتبہ، مکرر، پھر''۔(۱)

اس کا مطلب یہ ہوا کہ دوبارہ کے مختلف معانی ہیں، ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ کسی کام کو مکرر یعنی بار بار کیا جائے اور یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ یہ معنے دسیوں دفعہ بھی کسی کام کے کرنے پر بولا جا سکتا ہے، اس کے معنے صرف دو بار کرنے کے لینا محاورہ سے ناواقفیت ہے۔

اب رہا یہ سوال کہ کیا قبر میں بھی انسان کو زندہ کیا جاتا ہے؟ اس کا جواب ہم

---

(۱) فرہنگ آصفیہ: ۲/۹۴۱

مؤلف کی پیش کردہ دوسری آیت اور اس سے استدلال کے جواب میں بتائیں گے۔

انسان کو کتنی زندگیاں ملتی ہیں؟

مؤلفِ ''شمع حقیقت'' نے آگے لکھا ہے:

''آیات حج: ۲۲:۷، اور مومنون: ۲۳:۱۵، ۱۶۰ سے واضح ہے کہ انسان کو دو زندگیاں دی گئی ہیں، دنیا کی زندگی اور آخرت کی زندگی، پھر قبر کی زندگی کے کیا معنی''؟(۱)

افسوس کہ مؤلف نے جن آیات کا حوالہ دیا ہے ان سے مذکورہ مطلب کن الفاظ سے کشید فرمایا ہے، اس کی وضاحت نہیں پیش کی ہے؛ لہٰذا مؤلف کے بیان کی حقیقت معلوم کرنے کے لیے ہمیں اولاً ان محولہ بالا آیات کو پیش کرنا ہوگا، پھر ان کے استدلال پر نظر ڈالنی ہوگی۔

لیجئے، سورۂ حج کی جس آیت کا حوالہ دیا ہے وہ یہ ہے:

﴿ اِنَّ السَّاعَةَ اٰتِيَةٌ لَّارَيْبَ فِيْهَا وَاَنَّ اللّٰهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُوْرِ﴾ (الحج: ۷)

(بلاشبہ قیامت آنے والی ہے، اس میں شک نہیں اور بے شک اللہ قبر والوں کو اٹھائے گا۔)

اور سورہ مومنون کی جن آیات کا حوالہ دیا ہے، وہ یہ ہیں:

﴿ ثُمَّ اِنَّكُمْ بَعْدَ ذٰلِكَ لَمَيِّتُوْنَ ، ثُمَّ اِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُوْنَ﴾ (المؤمنون: ۱۵، ۱۶)

(پھر اس کے بعد تم مرنے والے ہو اور پھر قیامت کے دن تم

(۱) شمع حقیقت: ۳۱۹

اٹھائے جاؤ گے۔)

ان میں سے پہلی آیت میں قبر والوں کو اٹھانے اور دوسری آیت میں قیامت کے دن اٹھائے جانے کا ذکر ہے، دوسری آیت سے صرف یہ معلوم ہوا کہ قیامت کے دن سب لوگوں کو اٹھایا جائے گا۔ اس سے کسی طرح یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اس سے قبل قبر میں زندگی نہ دی جائے گی، جیسا کہ اس سے قبل ہم نے مؤلف کے اسی طرح کے ایک استدلال پر واضح کر دیا ہے؛ کیوں کہ عدم ذکر سے ذکر عدم لازم نہیں آتا۔ اور پہلی آیت میں جو آیا ہے کہ قبر والوں کو اٹھایا جائے گا، مؤلف نے غالباً اس سے اس طرح استدلال کیا ہے کہ زندہ کرنے کا تعلق مُردوں سے ہی ہونا چاہیے، جب اللہ تعالیٰ قبر والوں کو زندہ کرنے کا ذکر کر رہے ہیں، تو مطلب یہ ہوا کہ قبر والے مردہ ہیں؛ لہٰذا ثابت ہو گیا کہ قبر میں زندگی نہیں ملتی۔

میں کہتا ہوں کہ یہ استدلال صحیح نہیں ہے: ایک تو اس وجہ سے کہ قرآن نے یہاں "بعث" کا لفظ استعمال کیا ہے اور اس کے اصل معنی یا تو ارسال یعنی بھیجنے کے ہیں یا "اثارۃ الشیء" (یعنی کسی چیز کو اٹھانے اور اپنی جگہ سے حرکت دینے) کے ہیں۔(۱)

ارسال کے معنی میں اس کا استعمال قرآن نے کثرت کے ساتھ کیا ہے اور اٹھانے کے معنی میں بھی اس کا استعمال آیا ہے، جیسے اصحاب کہف جو سوئے ہوئے تھے، ان کو جگانے اور اٹھانے کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے: ﴿وَكَذٰلِكَ بَعَثْنٰهُمْ﴾ (الکھف: ۱۹) پس زیر بحث آیت میں بھی یہی معنی مراد ہیں کہ اللہ تعالیٰ انسانوں کو قبروں سے اٹھائے گا، اس کے لیے مردہ ہونا کوئی ضروری نہیں۔

دوسرے اس وجہ سے یہ استدلال غلط ہے کہ اس لفظ کو زندہ کرنے کے معنی میں

(۱) قرطبی: ۱/۴۰۴

بھی لیا جائے تو یہ ثابت نہیں ہوتا کہ قبر والوں کو کسی طرح کی بھی کوئی زندگی حاصل نہیں ہوتی، پس اتنا کہا جا سکتا ہے کہ قبر کی زندگی کی نوعیت، قیامت کے دن کی زندگی سے مختلف ہوتی ہے؛ لہٰذا قبر والوں کو زندہ کرنے کا مطلب یہ ہوگا کہ قبر والوں کو قیامت والی زندگی دی جائے گی۔ جیسے سونے والے اور بیدار انسان کی زندگیوں میں فرق ہے کہ زندہ ہونے میں دونوں شریک ہیں؛ مگر دونوں کی زندگیوں میں فرق عظیم ہے، کہ بیدار انسان خود چلتا پھرتا اور اپنا کام کرتا ہے؛ مگر سونے والا زندہ ہونے کے باوجود ان کاموں کی صلاحیت نہیں رکھتا، حتی کہ اس کے ظاہری حواس مردہ کی مانند معطل ہوتے ہیں۔ اسی طرح قبر والوں کی زندگی اور آخرت کے دن کی زندگی میں فرق ہے؛ لہٰذا اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ان قبر والوں کو آخرت کے دن والی زندگی دی جائے گی، جو ان کو قبر میں حاصل نہیں تھی اور اس کا یہ مطلب لینا؛ اس لیے ضروری ہوا کہ متعدد احادیث سے؛ بل کہ خود قرآن سے اہل قبور کی ایک زندگی کا ثبوت ہوتا ہے۔

مثلاً شہداء کے متعلق ایک سے زائد مقامات پر تصریح قرآن میں موجود ہے کہ وہ زندہ ہیں، ایک جگہ فرمایا گیا:

﴿وَلَا تَقُوْلُوْا لِمَنْ يُّقْتَلُ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ أَمْوَاتٌ ، بَلْ أَحْيَاءٌ وَّلٰكِن لَّا تَشْعُرُوْنَ﴾

(اور جو لوگ اللہ کے راستے میں قتل کر دیے گئے ان کو مردے نہ کہو؛ بل کہ وہ زندہ ہیں؛ لیکن تم کو اس کا شعور نہیں ہے۔) (البقرۃ)

ایک اور جگہ فرمایا ہے کہ:

﴿بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُوْنَ﴾

(بل کہ وہ تو اپنے رب کے نزدیک زندہ ہیں، انہیں رزق دیا جاتا ہے۔) (آل عمران: ۱۶۹)

معلوم ہوا کہ اللہ کے راستے میں شہادت پانے والے لوگ اللہ کے نزدیک مردہ نہیں اور اس لیے ان کو مردہ کہنا جائز نہیں؛ بل کہ وہ زندہ ہیں اور ان کو اللہ کی جانب سے رزق بھی دیا جاتا ہے، خواہ اس زندگی کی نوعیت و کیفیت کچھ بھی ہو اور خود مؤلف کو بھی اس کا اقرار ہے؛ چناں چہ (شمع حقیقت :۲۶۹) میں مؤلف نے شہداء کی زندگی کا اعتراف کیا ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ اہل قبور میں شہداء داخل ہیں یا نہیں؟ ظاہر ہے کہ داخل ہیں اور اہل قبور کو قیامت کے دن زندہ کرنے کا ثبوت خود مؤلف اوپر پیش کر چکے ہیں، تو اب سوائے اس کے اور کیا صورت ہے کہ شہداء کی قبر کی زندگی کو بھی تسلیم کیا جائے اور ان کو قیامت میں زندہ کرنے کو بھی مانا جائے۔ بس اتنا تاویلاً کہنا ہوگا کہ دونوں زندگیوں میں فرق ہے اور ہم اہل سنت اسی کے قائل ہیں۔

نیز حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ کی ایک طویل حدیث میں جس کو اوپر ہم نے ذکر بھی کیا ہے، اللہ کے نبی علیہ السلام سے مروی ہے کہ جب مومن کی روح کو فرشتے لے کر خدا کے پاس جاتے ہیں تو اللہ تعالیٰ حکم دیتے ہیں:

”أَعِيْدُوْهُ إِلَى الْأَرْضِ فَإِنِّيْ مِنْهَا خَلَقْتُهُمْ وَ فِيْهَا أُعِيْدُهُمْ وَ مِنْهَا أُخْرِجُهُمْ تَارَةً أُخْرٰی.“

(اس کو زمین کی طرف لوٹا دو؛ کیوں کہ میں نے اسی زمین سے ان کو پیدا کیا تھا اور اسی میں ان کو لوٹاؤں گا اور اسی سے دوبارہ پیدا کروں گا)

اس پر اس کی روح اس کے جسم میں لوٹا دی جاتی ہے، اسی طرح کافر کی روح کے متعلق بھی فرمایا گیا ہے، پھر قبر کے احوال کا تذکرہ کیا ہے۔(۱)

---

(۱) مسند احمد: ۱۷۸۰۳

علامہ ابن القیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

اس کو امام احمد، ابوداؤد رحمہما اللہ نے روایت کیا ہے اور اس کے ابتدائی حصہ کو نسائی اور ابن ماجہ رحمہ اللہ نے روایت کیا ہے۔ اور ابوعوانہ نے بھی اس کو روایت کیا ہے۔ (۱)

اس حدیث کو بعض لوگوں جیسے ابن حزم رحمہ اللہ نے ضعیف کہا ہے؛ کیوں کہ اس کا راوی منہال بن عمرو ضعیف ہے اور اس نے تنہا اس کو روایت کیا ہے؛ مگر حق یہ ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے؛ کیوں کہ اولاً منہال راوی ضعیف نہیں ہے، ابن معین، عجلی، نسائی، ابن حبان، ابن القطان اور دارقطنی رحمہم اللہ وغیرہ نے منہال کی توثیق، تصدیق وتعریف کی ہے۔ اور ان پر جو بڑی سے بڑی جرح کی گئی ہے وہ صرف یہ ہے کہ ان کے گھر سے بعض لوگوں نے گانے کی آواز سنی تھی؛ مگر علما نے بتایا ہے کہ گانے کے حد حرمت کو نہ پہنچنے کی صورت میں ان پر جرح نہیں کی جاسکتی اور یہاں ان کا حد حرمت کو پہنچنا ثابت نہیں ہے۔ (۲)

ثانیاً یہ روایت انہی پر موقوف ومنحصر نہیں ہے؛ بل کہ متعدد طرق سے حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے آئی ہے، چناں چہ حضرت براء رضی اللہ عنہ سے ایک تو زاذان نے روایت کیا ہے جن سے منہال نے روایت کیا ہے۔ دوسرے حضرت براء رضی اللہ عنہ سے عدی بن ثابت، محمد بن عقبہ اور مجاہد نے بھی روایت کیا ہے۔

اس کو ابن القیم رحمہ اللہ نے ذکر کر کے آخر میں فرمایا ہے:

''یہ حدیث ثابت، مشہور ومستفیض ہے جس کی حفاظِ حدیث کی ایک

---

(۱) کتاب الروح: ۴۳

(۲) تہذیب التہذیب: ۱۰/۳۲۰

جماعت نے تصحیح کی ہے اور ہم کسی امام کو ائمہ حدیث میں سے نہیں جانتے جس نے اس حدیث میں جرح کی ہو؛ بل کہ انہوں نے اس کو اپنی کتابوں میں روایت کیا اور اس کو قبول کیا اور عذاب قبر، راحت وثواب قبر، منکر نکیر کے سوال و جواب اور قبض ارواح اور خدا کے پاس روحوں کے پیش کرنے اور پھر روح کے قبر کی طرف لوٹ جانے کے بارے میں اس حدیث کو اصل دین قرار دیا ہے۔''(۱)

الغرض قرآن اور حدیث؛ بل کہ ایک حدیث نہیں متعدد احادیث (جن کو ابن القیم رحمہ اللہ نے ''کتاب الروح'' میں نقل کیا ہے) سے ثابت ہے کہ مرنے کے بعد قبر میں بھی ایک قسم کی زندگی ملتی ہے؛ لہٰذا لامحالہ قبر والوں کو زندہ کرنے کا مطلب یہی ہے کہ قبر کی زندگی کے علاوہ دوسری زندگی عطا کی جائے گی اور یہی تمام اہل سنت کا مذہب ہے۔

علامہ ابن قیم رحمہ اللہ نے حضرت براء رضی اللہ عنہ کی حدیث پیش کرنے کے بعد فرمایا ہے:

''ذهب إلى القول بموجب هذالحديث جميع أهل السنة والحديث من سائر الطوائف.''

(اس حدیث کے موافق قول کی طرف تمام اہل سنت واہل حدیث کی جماعتیں گئی ہیں۔)(۲)

اس تفصیل سے ثابت ہوگیا کہ مؤلف کی پیش کردہ آیات سے ان کا مدّعی

---

(۱) کتاب الروح: ۴۸

(۲) کتاب الروح: ۴۳

ومقصد حاصل نہیں ہوتا؛ بل کہ قرآن وحدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ قبر میں بھی ایک خاص قسم کی زندگی ملتی ہے۔ پس اسی زندگی کی وجہ سے قبر کا عذاب یا راحت وثواب مردوں کو محسوس ہوتا ہے۔

صرف دو زندگیاں: دلیل اور جواب

رہا یہ سوال کہ انسان کو کتنی زندگیاں ملتی ہیں؟ مؤلف نے جو آیات ''دو مرتبہ زندگی'' کے لیے پیش کیں ان سے تو اس پر کوئی روشنی نہیں پڑتی جیسا کہ ہم نے وضاحت سے بیان کر دیا ہے، ہاں! بعض اور آیات سے عذاب قبر کی نفی کرنے والوں نے استدلال کیا ہے، معلوم نہیں کہ مؤلف کی نظر سے یہ آیات چوک گئیں یا یہ کہ کسی خاص مصلحت کی بنا پر ان کو نظر انداز کر دیا؟ ہم چاہتے ہیں کہ ان آیات پر بھی روشنی ڈال دیں تا کہ بات پوری ہو جائے۔

ان منکرین عذاب قبر نے ایک تو اس آیت سے استدلال کیا ہے:

﴿وَ كَيْفَ تَكْفُرُوْنَ بِاللّٰهِ وَ كُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيْتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيْكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُوْنَ﴾ (البقرۃ: ۲۸)

(اور تم اللہ کا کیسے انکار کرتے ہو جب کہ تم مردہ تھے اس نے تم کو زندگی دی، پھر وہ تم کو موت دے گا، پھر تم کو زندہ کرے گا، پھر تم اسی کی طرف لوٹائے جاؤ گے۔)

اس آیت میں دو بار موت کا اور دو بار زندگی کا ذکر ہے، ایک موت اس وقت جب کہ انسان حالت عدم میں تھا، دوسری موت وہ جو دنیا میں پیش آتی ہے اور ایک زندگی وہ جو دنیا میں ملتی ہے اور دوسری وہ جو آخرت میں دی جائے گی۔

اس سے یہ لوگ استدلال کرتے ہیں کہ قبر میں انسان کو زندہ نہیں کیا جائے

گا؛ کیوں کہ اگر قبر کی زندگی کو بھی مانا جائے، تو زندگیاں دو کے بجائے تین ہو جاتی ہیں؛ لیکن ان کا یہ استدلال کئی وجوہ سے صحیح نہیں، ایک تو اس وجہ سے کہ اس آیت میں ''ثُمَّ یُحۡیِیۡکُمۡ''، فعل ہے اور فعل اس کام کے ایک مرتبہ ہونے پر دلالت نہیں کرتا ، جیسے مثلاً اگر یہ کہا جائے کہ ''زید کھائے گا'' تو اس سے یہ مطلب نہیں لیا جا سکتا کہ وہ ایک مرتبہ کھائے گا؛ لہٰذا اس لفظ سے یہ معنی کیسے لیا جا سکتا ہے کہ اللہ موت کے بعد صرف ایک مرتبہ زندہ کرے گا؟ لہٰذا اس جملے کا مطلب یہ ہے کہ موت کے بعد پھر اللہ تم کو پیدا کرے گا، خواہ ایک بار یا کئی بار، دونوں اس سے مراد ہو سکتے ہیں، ایک ہی مرتبہ کا مفہوم اس سے لینا خلاف اصل ہے۔

دوسرے اگر بالفرض یہ مان لیں کہ اس آیت میں صرف دو بار زندہ کرنے کا ذکر ہے، تو اس سے زیادہ سے زیادہ اتنا معلوم ہوا کہ انسان دو بار زندہ کیا جائے گا؛ مگر اس سے زائد کی نفی کی کیا دلیل ہے؟ ہم نے اوپر بھی ذکر کیا تھا کہ ایک عدد اس سے زائد کی نفی نہیں کرتا؛ لہٰذا یہ کہا جائے گا کہ اس آیت میں دو بار زندہ کیے جانے کا ذکر ہے اور دیگر مواقع پر اس سے زائد کا ذکر ہے۔

تیسرے یہ کہ اس آیت سے زیادہ سے زیادہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالے نے قبر کی زندگی کا اس آیت میں ذکر نہیں کیا ہے؛ مگر عدم ذکر سے عدم وجود پر استدلال باطل ہے اور عدم ذکر مختلف وجوہ سے ہو سکتا ہے، مثلاً ایک وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ قبر کی زندگی در اصل آخرت کی زندگی میں شمار ہے؛ لہٰذا اس کو الگ سے ذکر کرنے کی ضرورت نہیں تھی، ایک وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ قبر کی زندگی ایک مخفی امر ہے اور اس آیت میں اللہ کی الوہیت کا اثبات مقصود ہے اور اس کی دلیل میں واضح و جلی امور کا پیش کرنا مناسب ہوتا ہے؛ لہٰذا قبر کی زندگی کا ذکر یہاں مناسب نہیں تھا؛ اس لیے ذکر نہیں

کیا اور ایک وجہ یہ بھی ممکن ہے کہ قبر کی زندگی دنیا کی حیات کی طرح نہیں ہوگی اور نہ آخرت کی حیات کے مانند ہوگی؛ بل کہ یہ ایک خواب جیسی حالت ہوگی، جس کو دنیا کی زندگی کا تکملہ یا آخرت کی زندگی کا مقدمہ کہا جا سکتا ہے؛ اس لیے اس کو الگ حیثیت سے ذکر نہیں کیا گیا۔

الحاصل اس آیت سے اس بات پر استدلال کرنا قطعاً بے بنیاد ہے کہ قبر میں زندگی نہ ہوگی اور نہ عذاب ہوگا نہ ثواب۔

دوسری آیت جس سے یہ لوگ استدلال کرتے ہیں یہ ہے:

﴿رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَ أَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ، فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا، فَهَلْ إِلٰى خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ﴾ (غافر:١١)

(کافر کہیں گے کہ اے ہمارے پروردگار! آپ نے ہمیں دو بار موت دی اور دو بار زندہ کیا، پس ہم اپنے گناہوں کا اعتراف کرتے ہیں، کیا یہاں سے نکلنے کی کوئی سبیل ہے؟)

یہ لوگ کہتے ہیں کہ اس آیت میں قیامت کے دن کفار کی زبان سے نکلنے والے جملے نقل کیے گئے ہیں، جن میں وہ اللہ سے قیامت کے دن کہیں گے کہ اے اللہ! آپ نے ہم کو دو بار موت دی اور دو بار زندگی دی، اس سے معلوم ہوا کہ انسان کو دو بار ہی موت بھی آتی ہے اور دو بار ہی زندگی بھی دی جاتی ہے، لہٰذا قبر کی زندگی کو تسلیم کرنا اس آیت کے خلاف کی طرف لیجاتا ہے۔

اس کا جواب بھی یہی ہے کہ اس سے، تو دو بار کی موت و حیات کا علم ہوتا ہے؛ مگر اس سے زائد کی نفی نہیں ہوتی، دوسرے قبر کی زندگی آخرت کے تابع ہونے یا اس کا مقدمہ ہونے کی بنا پر اس کو مستقل طور پر ذکر کرنے کی ضرورت نہیں تھی؛ لہٰذا اس

سے عذاب قبر کی نفی پر استدلال بعید بل کہ ابعد ہے۔

پھر اگر ان آیات سے اس لیے حیات برزخ وعذاب برزخ کی نفی ہوتی ہے کہ ان آیات میں صرف دو موتوں اور دو حیاتوں کا ذکر ہے، تو اس کا کیا جواب ہے کہ خود قرآن نے کئی لوگوں کو تین بار کی حیات دینے کا ذکر کیا ہے، مثلاً:

(۱) قرآن نے ایک شخص کا واقعہ ذکر کیا کہ اللہ نے ان کو موت دے دی اور ایک سو سال کے طویل عرصہ کے بعد اللہ نے اپنی قدرت قاہرہ سے ان کو زندہ کیا اور پوچھا کہ تم اس حال میں کتنا عرصہ رہے؟ تو کہا کہ ایک دن یا اس سے بھی کم، اللہ نے ان کو بتایا کہ نہیں؛ بل کہ تم اس حال میں سو سال رہے۔ (البَقَرَة :۲۵۹)

مفسرین نے لکھا ہے کہ یہ شخص جن کا قرآن نے ذکر کیا ہے حضرت عزیر عَلَيْهِ السَّلَام تھے، بہ ہر حال اس سے معلوم ہوا کہ اللہ نے ان کو موت دی، پھر ایک سو سال کے بعد زندہ کیا، کیا یہ قرآن کے مطابق تیسری موت اور تیسری زندگی نہیں؟

(۲) اسی طرح بنی اسرائیل کے واقعات میں قرآن نے بتایا ہے کہ بنی اسرائیل کے کچھ آدمیوں کو جو اللہ کو بر سر عام کھلی آنکھوں سے دیکھے بغیر ایمان لانے کو تیار نہیں تھے، اللہ نے بجلی کے ذریعہ ہلاک کیا اور پھر حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام کی سفارش پر ان کو زندہ کیا۔ (البَقَرَة :۵۵-۵۶)

(۳) نیز بعض لوگوں کے بارے میں قرآن کہتا ہے کہ وہ موت کے ڈر سے اپنے شہر کو چھوڑ کر نکل گئے اور ان کی تعداد ہزاروں کی تھی، اللہ نے ان کو موت دے دی پھر ان کو زندہ کیا۔ (البَقَرَة :۲۴۳)

یہ سارے بیانات قرآن کریم کے ہیں، اب کیا اس لیے ان آیات میں مذکور واقعات کو جھٹلایا جائے گا کہ قرآن کے بعض مقامات سے انسان کے لیے صرف دو

موت و دو حیات ہی ثابت ہیں؟ نہیں؛ بل کہ یہ کہا جائے گا کہ ان آیات میں دو موت و دو حیات سے وہ مشہور حیات و موت مراد ہیں، باقی دو سے زائد موت و حیات کی اس سے نفی نہیں ہوتی۔

کیا مُردے سنتے ہیں؟

مؤلف نے اپنے مضمون کے آخری حصہ میں عذاب قبر کی نفی پر قرآن سے استدلال کرنے کی ناکام کوشش کرتے ہوئے، یہ آیت پیش کی ہے:

﴿وَمَا اَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَّنْ فِي الْقُبُوْرِ﴾ (فاطر:۲۲)

(جو لوگ قبروں میں ہیں، تم ان کو سنا نہیں سکتے)

پھر اس سے یہ نتیجہ خود ہی اخذ کیا ہے:

''جب قبر میں مردہ سن نہیں سکتا، تو اس پر عذاب قبر کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔''(۱)

میں کہتا ہوں کہ شاید ایسے ہی موقعے کے لیے کہا گیا ہے ''مارے گھٹنا، پھوٹے آنکھ''، حیرت ہوتی ہے کہ اس قدر بدیہی امور بھی کس طرح لوگوں کے لیے نظری بن جاتے ہیں۔

اس آیت کے سلسلے میں سب سے پہلے اس بات پر غور کیجیے کہ اللہ تعالیٰ تو یہ فرماتے ہیں کہ تم قبر والوں کو سنا نہیں سکتے۔ اور مؤلف کے بقول اس کا مطلب یہ ہوا کہ مردے ہماری بات سن نہیں سکتے، بالفرض ہم اس کو مان بھی لیں تب بھی کئی وجوہ سے مؤلف کا اس سے عذاب قبر کی نفی پر استدلال باطل ہے:

ایک تو اس لیے کہ اگر مردے اس دنیا کے لوگوں کی بات نہیں سن سکتے، تو اس

(۱) شمعِ حقیقت:۳۲۲

سے یہ کہاں ثابت ہوا کہ وہ فرشتوں کا کلام بھی نہیں سن سکتے، ہم لوگ دنیا سے عالم برزخ کی قوم کو سنا نہ سکیں، تو اس سے یہ مطلب لینا کس طرح درست ہوسکتا ہے کہ خود اسی عالم میں موجود فرشتے بھی اپنا کلام ان کو سنا نہیں سکتے؟ اس کی مثال تو ایسی ہے جیسے کوئی کہے کہ تم یہاں انڈیا سے لندن میں بسنے والوں کو اپنی بات نہیں سنا سکتے اور مؤلف کی طرح کوئی اس کا یہ مطلب لے کہ خود لندن میں رہنے والے لوگ بھی لندن میں رہنے والوں کو سنا نہیں سکتے۔ فیا للعجب!

اور اگر یہ بھی ثابت ہو گیا کہ وہ فرشتوں کی بات بھی نہیں سن سکتے، تو اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے کان کام نہیں کرتے؛ مگر یہ کہاں سے ثابت ہوا کہ ان کے اور مشاعر وحواس بھی باطل ہو چکے اور ان کو کسی بھی قسم کی حِس نہیں ہے۔ جب تک مؤلف یہ ثابت نہ کر دیں گے، اس وقت تک اس آیت سے ان کو استدلال کرنے کا حق نہیں ہوسکتا۔

اور یہ سب بھی اس صورت پر ہے کہ ہم مؤلف کی یہ بات تسلیم کرلیں کہ اس آیت سے مردوں کے سننے کی نفی ہوتی ہے، ورنہ حقیقت یہ ہے کہ جمہور علما کے نزدیک آیت کا یہ مطلب نہیں ہے، بل کہ آیت کا مطلب یہ ہے کہ "اہل قبور کو آپ اس طرح نہیں سنا سکتے، جس سے وہ نفع حاصل کرسکیں۔"(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ علی الاطلاق مردوں کے سننے کی نفی نہیں کی گئی ہے؛ بل کہ وہ سننا جس سے نفع حاصل ہو، اس کی نفی کی گئی ہے۔ اب رہی یہ بات کہ مردوں کے سننے پر کوئی دلیل ہے؟ ہم کہتے ہیں کہ ہاں، اس پر متعدد احادیث دلالت کرتی ہیں، ان میں سے چند یہ ہیں:

(۱) کتاب الروح: ۴۵

(۱) « عَنْ اَنَسٍ رضی اللہ عنہ عَنِ النَّبِیِّ صلی اللہ علیہ وسلم قَالَ : اَلْعَبْدُ اِذَا وُضِعَ فِیْ قَبْرِهٖ وَتَوَلّٰی وَذَهَبَ اَصْحَابُهٗ حَتّٰی اَنَّهٗ لَیَسْمَعُ قَرْعَ نِعَالِهِمْ الخ". » (۱)

(حضرت انس رضی اللہ عنہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا کہ بندہ اپنی قبر میں رکھ دیا جاتا ہے اوراس کے ساتھی واپس ہونے لگتے ہیں،تو وہ ان کے جوتوں کی آواز کوسنتا ہے۔الخ)

(۲) « عَنْ اَنَسٍ رضی اللہ عنہ قَالَ : ...... فَانْطَلَقَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم حَتّٰی انْتَهٰی اِلَیْهِمْ ، فَقَالَ : یَا فُلَانُ بْنُ فُلَانٍ وَیَا فُلَانُ بْنُ فُلَا نٍ هَلْ وَجَدْتُمْ مَاوَعَدَکُمُ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ حَقًّا، فَاِنِّیْ قَدْ وَجَدْتُ مَاوَعَدَنِیَ اللّٰهُ حَقًّا، قَالَ عُمَرُ : یَارَسُوْلَ اللّٰهِ! کَیْفَ تُکَلِّمُ اَجْسَادًا لَا اَرْوَاحَ فِیْهَا ؟ قَالَ: مَا اَنْتُمْ بِاَسْمَعَ لِمَا اَقُوْلُ مِنْهُمْ غَیْرَ اَنَّهُمْ لَایَسْتَطِیْعُوْنَ اَنْ یَرُدُّوْا عَلَیَّ شَیْئاً ." (۲)

(حضرت انس رضی اللہ عنہ سے اورحضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ اہل بدر کفار کی نعشوں کورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خطاب فرمایا کہ اے فلاں! اے فلاں! کیاتم نے وہ پالیا جس کاتم سے وعدہ کیا گیا تھا (یعنی عذاب) ؟اس پرحضرت عمر نے پوچھا کہ یارسول اللہ! یہ تو مر گئے، یہ کیسے سنیں گے،آپ نے فرمایا کہ اس ذات کی قسم جس کے قبضے میں میری جان ہے،تم میری باتوں کوان سے زیادہ نہیں سن سکتے؛ مگر یہ

(۱) بخاری: ۱/۱۷۸،مسلم: ۲/۳۸۶
(۲) مسلم: ۲/۳۸۷

کہ وہ لوگ جواب نہیں دے سکتے)

(۳) حضرت بریدہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان (صحابہ) کو قبرستان کی طرف جانے کی صورت میں تعلیم دیتے تھے کہ (یوں کہو)

"اَلسَّلَامُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الدِّيَارِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُسْلِمِيْنَ وَاِنَّا اِنْ شَاءَ اللّٰهُ بِكُمْ لَلَاحِقُوْنَ نَسْأَلُ اللّٰهَ لَنَا وَلَكُمُ الْعَافِيَةَ." (۱)

ان میں سے پہلی دو روایتوں سے صراحتاً معلوم ہوتا ہے کہ مردے سنتے ہیں اور تیسری روایت سے پتہ چلتا ہے کہ مردوں کو بصیغہ خطاب سلام کرنا چاہیے اور ظاہر ہے کہ جب وہ سنتے ہیں تبھی تو یہ صیغہ استعمال کرنے کا حکم ہے، ورنہ یہ خطاب مع الجماد ہوگا، جس کی تعلیم اسلام نہیں دے سکتا۔

پس معلوم ہوا کہ مردہ سنتا ہے، اس لیے ہم قرآن مجید کی آیت کا وہ مطلب نہیں لیتے، جو مؤلف نے لیا ہے؛ اور اگر وہ مطلب بھی لیا جائے تب بھی جیسا کہ عرض کر چکا ہوں، عذاب قبر کی نفی پر اس سے استدلال غلط ہے۔

تحریفِ قرآن کا ایک نادر نمونہ

مردوں کے نہ سننے اور اس کے نتیجے میں عذاب قبر کے نہ ہونے پر مؤلف نے ایک اور آیت سے بھی دلیل لی ہے اور وہ یہ ہے:

﴿وَمَنْ اَضَلُّ مِمَّنْ يَّدْعُوْامِنْ دُوْنِ اللّٰهِ مَنْ لَّا يَسْتَجِيْبُ لَهٗ اِلٰى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَهُمْ عَنْ دُعَاءِهِمْ غٰفِلُوْنَ﴾

(الاحقاف: ۵)

(۱) مسلم: ۱۶۲۰، مشکوۃ: ۱۵۴

(اور اس سے زیادہ گمراہ کون ہوگا جو اللہ کو چھوڑ کر ان کو پکارتا ہے، جو اس کو قیامت تک جواب نہیں دے سکتے اور وہ ان کی دعا سے غافل ہیں)

مؤلف نے اس سے یہ ثابت کرنا چاہا ہے کہ اس آیت میں مردوں کو غافل اور جواب نہ دینے والے بتایا ہے۔ معلوم ہوا کہ مردے سنتے نہیں اور جب سنتے نہیں، تو ان پر عذاب کا سوال ہی نہیں؛ مگر مؤلف کا یہ بیان کئی وجہ سے باطل ہے:

اولاً: اس لیے کہ مردوں کے ہماری بات نہ سننے اور جواب نہ دے سکنے سے، ان کے تمام حواس کا باطل و معطل ہونا ثابت نہیں ہوتا؛ لہٰذا اس سے عذاب قبر نہ ہونے پر استدلال غلط ہے جیسا کہ اوپر بھی واضح کر چکا ہوں۔

ثانیاً: اس لیے کہ آیت کریمہ میں جن کے بارے میں غافل ہونے اور جواب نہ دے سکنے کی بات کہی گئی ہے، اس سے مراد مردے نہیں؛ بل کہ بُت اور معبودان باطلہ ہیں اور مقصد آیت کا یہ بتانا ہے کہ جو لوگ خدا کو چھوڑ کر من گھڑت خداؤں کی پوجا کرتے اور ان سے دعا کرتے ہیں، وہ سب سے بڑے گمراہ لوگ ہیں اور یہ بُت ان کو جواب تو کیا دیتے، ان کی باتوں سے غافل ہیں۔

ثالثاً: اگر نہ سننے والوں سے مراد صرف بُت نہیں؛ بل کہ وہ سب معبودان ہیں جن کی وہ عبادت کرتے ہیں جیسے عیسائی حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی وغیرہ تب تو آیت میں مردوں کی تخصیص نہیں؛ بل کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام جو کہ زندہ ہیں، ان کو بھی اسی طرح پکارنا ممنوع ہے۔ تو کیا اس سے مؤلف یہ کہیں گے کہ عیسیٰ علیہ السلام سنتے نہیں؟ غور کیجیے!!

مؤلف کے ایک اور استدلال پر نظر

مولف نے لکھا ہے کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

''اسی مٹی سے ہم نے تمھیں پیدا کیا، اسی میں ملا دیں گے اور پھر اسی سے تمھیں اٹھائیں گے۔'' (طٰہٰ :۵۵)

اس سے واضح ہوا کہ مردے کا مٹی میں مل کر مٹی ہو جانا درست ہے؛ تا کہ قیامت کے دن اللہ تعالیٰ اسے اپنی قدرت سے پھر اٹھائے، اگر مردہ قبر میں زندہ رہے (جیسا کہ عقیدہ ہے) تو وہ اس دوسری زندگی سے محروم ہو جائے گا، جس کا اللہ تعالیٰ نے وعدہ فرمایا ہے۔(۱)

مؤلف کا مقصد یہ ہے کہ مرنے کے بعد کسی بھی قسم کی زندگی مرنے والے کو حاصل نہیں ہوتی اور جب زندگی نہیں تو عذاب وثواب، کلفت وراحت اس کو کیسے حاصل ہو سکتی ہے؛ لہٰذا قبر کے عذاب وثواب کا عقیدہ غلط ہے۔ اور قبر کی زندگی کی نفی ثابت کرنے کے لیے مؤلف نے سورۂ طٰہٰ کی درج بالا آیت کا سہارا لیا ہے؛ مگر اس سے استدلال بھی باطل ہے؛ کیوں کہ آیت کا حاصل صرف یہ ہے کہ انسان کو اللہ تعالیٰ نے مٹی سے پیدا کیا ہے اور پھر اسی مٹی میں اس کو لوٹا دیں گے اور اسی مٹی سے اس کو قیامت کے دن اٹھائیں گے۔ اس سے کس طرح یہ ثابت ہوا کہ مٹی میں اس کو لوٹانے کے بعد، کسی قسم کی زندگی نہیں ملتی؟

حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اسی آیت کا حوالہ دے کر فرشتوں سے فرمائیں گے کہ اس کی (بندے کی) روح کو زمین میں لوٹا دو؛ کیوں کہ ہم نے اس کو جس طرح مٹی سے پیدا کیا ہے، اسی طرح ہم اسی سے اس کو اٹھائیں گے۔ (یہ حدیث براء بن عازب اوپر گزر چکی ہے) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ روح کو بھی اسی مٹی سے جسم کے ساتھ اٹھایا جائے گا۔

معلوم ہوا کہ جسم کے ساتھ روح بھی مٹی میں رہتی ہے، اور جب روح رہتی ہے

(۱) شمع حقیقت: ۳۲۰

تو حیات ثابت ہوگئی، گویا اس حدیث نے مذکورہ آیت کی تفسیر کردی اور حدیث پاک کی تفسیر کے خلاف ہم کسی اور کی تفسیر کو قبول نہیں کریں گے۔ پس ثابت ہوا کہ اس آیت سے مؤلف کے دعوی کے خلاف مردہ کا مٹی میں زندہ رہنا ثابت ہوتا ہے۔ غرض اس آیت سے بھی مؤلف کا دعویٰ قطعاً ثابت نہیں ہوتا کہ قبر میں زندگی نہیں ملتی اور پھر اس بناء فاسد پر مؤلف کا یہ دعویٰ کہ عذاب قبر کوئی چیز نہیں **"بناء الفاسد علی الفاسد"** کی قبیل سے ہے۔

ایک ضروری انتباہ

یہاں ایک ضروری بات کا عرض کرنا مناسب ہے؛ وہ یہ کہ انسان کے مٹی میں مل جانے، گل اور سڑ جانے سے، اس کا عالم برزخ میں معدوم اور بالکلیہ مردہ ہونا ثابت نہیں ہوتا اور نہ یہ لازم آتا ہے، جیسے بہت سارے انسانوں کو جانور کھا جاتے ہیں اور بعض جل کر خاک ہو جاتے ہیں؛ مگر اس کے باوجود اہل سنت کا اجماع ہے کہ ان کو برزخی وجود اور برزخی زندگی حاصل ہوتی ہے۔

علامہ ابن القیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"یہ جان لینا بھی ضروری ہے کہ عذابِ قبر دراصل عذاب برزخ ہے؛ لہٰذا ہر وہ شخص جو مر گیا، اور وہ عذاب کا مستحق ہے، اس کو عذاب کا حصہ ضرور ملے گا، خواہ وہ قبر میں ہو یا نہ ہو۔ پس اگر اس کو درندوں نے کھا لیا یا اس کو جلا دیا گیا جس سے وہ راکھ ہو گیا اور اس کو ہوا میں اڑا دیا گیا یا اس کو سُولی دے دی گئی یا وہ سمندر میں غرق ہو گیا، تو ان سب صورتوں میں اس کی روح اور بدن کو عذاب ہوگا جیسا کہ قبور میں ہوتا ہے۔" (۱)

(۱) کتاب الروح: ۵۸

رہی یہ بات کہ جب مردے کے اجزاء مٹی میں منتشر ہو گئے یا مثلاً جانور کے اجزاء بدن میں مل کر اس کا جزء ہو گئے، تو اس کی طرف روح کیسے لوٹے گی اور عذاب کس طرح ہوگا؟ اس کے جواب سے قبل یہ ذہن میں رہے کہ احادیث صحیحہ روح کے بدن کی طرف لوٹنے پر نہایت صراحت و وضاحت سے دلالت کرتی ہیں، اس لیے ان کو تسلیم کرنا ہوگا۔ رہی اس کی عقلی توجیہ تو اولاً ایک مؤمن کے لیے احادیثِ صحیحہ، عقل سے زیادہ اطمینان کا باعث ہوتی ہیں؛ اس لیے اس کی ضرورت نہیں، پھر بحمدہ تعالیٰ اس کی توجیہ عقلاً بھی ذہن میں آ گئی، وہ یہ کہ ٹرانسسٹر (TRANSISTER) کو ہم دیکھتے ہیں کہ اس میں خاص خاص مقامات سے نشر ہونے والے پروگراموں کو کسی بھی جگہ سے سنا جا سکتا ہے، جب کہ وہ خاص نمبر جو اس مقام کے اسٹیشن کے لیے موضوع ہے، لگا دیا گیا ہو۔ اور یہ دن رات کا مشاہدہ ہے کہ بلا کسی کمی زیادتی اور کسی بھی طرح کے فرق کے ہر جگہ سے وہ پروگرام سنا جا سکتا ہے۔

اس مثال میں غور کیجیے کہ ٹرانسسٹر کی ہزاروں کی تعداد جو مختلف لوگوں کے پاس ہے وہ منتشر ہے اور بلا کسی ظاہری واسطہ کے صرف نمبر ملانے سے ان ہزاروں منتشر آلات میں وہی بات سنائی دیتی ہے جو خاص اسٹیشن سے نشر ہوتی ہے؛ بالکل اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ انسان کے منتشر اعضاء کو منتشر رکھتے ہوئے بھی روح سے ہمکنار کر سکتا ہے، اور وہ ایک ہی روح تمام منتشر اعضاء میں زندگی کی ایک خاص کیفیت پیدا کر دیتی ہے جس سے وہ منتشر اعضاء راحت یا تکلیف محسوس کرتے ہیں؛ جیسے ایک اسٹیشن سے نشر ہونے والے نشریہ کو ہم تمام منتشر ٹرانسسٹروں میں محسوس کرتے ہیں، پس جو انسان اس حیرت انگیز صنعت پر قادر ہو، اس کا خالق کیا اس سے محروم ہوگا؟ اور کیا انسان کے منتشر اعضا میں روح ڈال کر عذاب و ثواب

دینے سے عاجز ہوگا؟

علامہ ابن القیم رحمہ اللہ نے اسی کو فرمایا:

''جن روحوں کے اجزاء منتشر و متفرق ہو گئے ہوں، اس ذات پر جو ہر شی پر قدرت رکھتی ہے، مشکل نہیں ہے کہ ان متفرق اجزاء سے روح کا اتصال پیدا کر دے، اگر چہ کہ ان میں دوری ہو۔''(۱)

پھر یہ بھی ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ ان متفرق و منتشر اجزاء کو جمع کر دے اور اس سے ہم واقف نہ ہوں اور ہم یہ سمجھ رہے ہوں کہ یہ گل گیا، سڑ گیا، جل گیا؛ کیوں کہ ہماری نظروں سے چلے جانے کے بعد وہ عالم برزخ کو پہنچ گیا اور وہاں کے حالات و کوائف ہم سے پوشیدہ رکھے گئے ہیں۔ الغرض ان باتوں میں نہ کوئی ایسی بات ہے جو عقل کے خلاف ہے اور نہ ایسی جو خدا کی قدرت سے بعید ہو، لہٰذا ہم کو ان باتوں پر جو صحیح احادیث سے ثابت ہیں، ایمان رکھنا ضروری ہے۔ اور سمجھ لینا چاہیے کہ عقل کے پیچھے پڑ کر ایمان کا خطرہ مول لینا بڑا مہنگا ہے۔

حساب سے پہلے سزا کیا بے انصافی ہے؟

مؤلف ''شمع حقیقت'' نے مختلف جگہ اپنے مضمون میں اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ قیامت میں حساب و کتاب سے پہلے، سزا یا جزاء غیر اسلامی اور خلاف انصاف ہے۔

چناں چہ ایک جگہ لکھا ہے:

''یہ اللہ کے انصاف سے بعید ہے کہ قبر میں بغیر حساب و کتاب کے عذاب دے۔''

(۱) کتاب الروح: ۷۲

ایک جگہ لکھا ہے:

''قیامت کے دن اللہ تعالیٰ مردوں کو اٹھائے گا، میدان حشر میں جمع کرے گا اور حساب لے گا، پھر فیصلہ ہوگا کہ جنتی ہے یا دوزخی۔''(۱)

مؤلف نے اپنے اس خیال ونظریے پر کوئی دلیل نہیں پیش کی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ بلاشبہ قرآن میں ہے کہ قیامت کے دن حساب ہوگا؛ مگر اس سے پہلے سزا یا جزا نہ ہوگی، اس دعوی پر قرآن میں کوئی دلیل نہ ملے گی؛ بل کہ متعدد آیات اس پر دلالت کرتی ہے کہ قیامت سے قبل بھی انسان کو سزا یا جزا دی جاتی ہے، چند آیات ملاحظہ فرمائیں:

﴿وَمَا اَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيْبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ اَيْدِيْكُمْ وَيَعْفُوْعَنْ كَثِيْرٍ﴾ (الشوریٰ: ۳۰)

(اور جو تم کو مصیبت پہنچی وہ تمہارے ہاتھوں کے کیے کا بدلہ ہے، اور وہ (اللہ) بہت سے گناہ معاف کر دیتا ہے۔)

﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِيْ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ اَيْدِ يْ النَّاسِ لِيُذِيْقَهُمْ بَعْضَ الَّذِيْ عَمِلُوْا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُوْنَ﴾ (الروم: ۴۱)

(خشکی اور تری میں لوگوں کے اعمال کے سبب فساد ظاہر ہو گیا، تا کہ اللہ تعالیٰ ان کے بعض اعمال کا مزہ ان کو چکھا دے، تا کہ وہ باز آجائیں۔)

ایک قوم کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا گیا ہے:

﴿كَذَّبَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَاَتٰـهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ

---

(۱) شمع حقیقت: ۳۱۹

لَایَشْعُرُوْنَ فَاَذَاقَهُمُ اللّٰهُ الْخِزْیَ فِی الْحَیٰوةِ الدُّنْیَا وَلَعَذَابُ الْاٰخِرَةِ اَکْبَرُلَوْ کَانُوْا یَعْلَمُوْنَ ﴾ (الزمر :۲۵-۲۶)

(ان سے پہلے لوگوں نے بھی تکذیب کی؛ لہذا ان پر عذاب اس طرح آیا کہ ان کو خیال بھی نہ تھا، پس اللہ تعالیٰ نے ان کو دنیوی زندگی ہی میں رسوائی کا عذاب چکھادیا، اور آخرت کا عذاب اور بھی بڑا ہے، کاش یہ لوگ جان لیتے۔)

ایک جگہ کے لوگوں کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے:

﴿ضَرَبَ اللّٰهُ مَثَلاً قَرْیَةً کَانَتْ اٰمِنَةً مُّطْمَئِنَّةً یَّاْتِیْهَا رِزْقُهَا رَغَداً مِّنْ کُلِّ مَکَانٍ فَکَفَرَتْ بِاَنْعُمِ اللّٰهِ فَاَذَاقَهَا اللّٰهُ لِبَاسَ الْجُوْعِ وَالْخَوْفِ بِمَا کَانُوْا یَصْنَعُوْنَ﴾ (النحل :۱۱۲)

(اللہ تعالیٰ ایک بستی والوں کی حالت بیان کرتے ہیں کہ وہ امن واطمینان میں تھے، ان کے کھانے پینے کی چیزیں بڑی فراغت سے ہر طرف سے ان کے پاس پہنچا کرتی تھیں، پس ان لوگوں نے خدا کی نعمتوں کی ناشکری کی، پس اللہ تعالیٰ نے ان کی اس حرکت پر ان کو بھوک (قحط) اور خوف کا مزہ چکھایا۔)

قوم عاد کا تذکرہ فرماتے ہوئے ارشاد ہے:

﴿ فَاَرْسَلْنَا عَلَیْهِمْ رِیْحًا صَرْصَرًا فِیْ اَیَّامٍ نَّحِسَاتٍ لِّنُذِیْقَهُمْ عَذَابَ الْخِزْیِ فِی الْحَیٰوةِ الدُّنْیَا وَلَعَذَابُ الْاٰخِرَةِ اَخْزٰی﴾ (حٰمٓ سجدہ:۱۶)

(ہم نے ان پر ایک تند وتیز ہوا اِن دنوں میں بھیجی جو منحوس تھے تا کہ

ان کو اس دنیوی زندگی میں رسوائی کا عذاب چکھادیں اور آخرت کا عذاب اور زیادہ رسوائی کا سبب ہے۔)

نمونے کے لیے چند آیات پیش کی گئیں، جن میں صفائی کے ساتھ مذکور ہے کہ دنیا میں بھی انسان کو اس کے کرتوتوں اور بداعمالیوں کا بدلہ اور اس کی سزا دی جاتی ہے۔ اس سلسلے میں قرآن مجید میں مذکورہ متعدد قوموں (قوم عاد، ثمود، اصحاب ایکہ، اصحاب الرس، قوم فرعون) کے احوال پڑھ کر دیکھ لیں، معلوم ہو جائے گا کہ دنیا میں ان سب کو کیسی کیسی سزائیں دی گئی ہیں۔

کیا مؤلف کے نزدیک خدا نے یہ سب کچھ جو کیا وہ ظلم وستم اور ناانصافی ہے؟ یا یہ کہ مؤلفِ روشن خیال کے نزدیک یہ آیات بھی من گھڑت افسانے ہیں؟

الغرض مؤلف کا یہ خیال کہ حساب سے پہلے سزا ناانصافی ہوگی، لہٰذا عذاب قبر کا عقیدہ صحیح نہیں، محض ایک بے ہودہ خیال ہے، جس پر کوئی دلیل قرآن وحدیث سے نہیں دی جاسکتی؛ بل کہ اس خیال کے برخلاف قرآن وسنت کے دلائل پوری صراحت وکمال وضاحت سے یہ ثابت کرتے ہیں کہ قیامت سے قبل، نہ صرف قبر میں؛ بل کہ دنیا میں بھی انسانوں کو ان کے کیے کا بدلہ اور سزا دی جاتی ہے۔

جب دنیا میں سزا دی جاسکتی ہے، تو قبر میں سزا دینا ناانصافی کیوں ہے؟ جب کہ دنیا تو دارالعمل ہے اور قبر آخرت کی منزل ہونے کی وجہ سے دارالجزاء ہے۔ دارالعمل میں سزا وجزا ناانصافی نہیں تو دارالجزاء میں ناانصافی کیسے ہے؟ معلوم ہوا کہ مؤلف نے اسلامی عقائد کا مطالعہ کیے بغیر یا محض لوگوں کو گمراہ کرنے کے لیے یہ سب کچھ لکھ مارا ہے، جس کی کوئی اصل وبنیاد نہیں ہے، اب رہی یہ بات کہ پھر حساب وکتاب قیامت کے دن کیوں ہوگا؟ اور یہ کہ بغیر حساب کے سزا دینے

کا جواز کیا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ حساب وکتاب یہ ظاہر کرنے کے لیے ہوگا کہ انسان کے حق میں دنیاوی زندگی اور اس کے بعد کے مراحل میں جو بھی خدائی فیصلے سزا یا جزاء کے پیش آئے ہیں اور جو آئندہ بھی ہوں گے وہ سب مبنی برحق وانصاف اور ظلم وناانصافی سے کوسوں دور ہیں۔

مولف ''شمع حقیقت'' کو ایک مشورہ

آخر میں نہایت دردمندی وخیر خواہی سے مؤلف ''شمع حقیقت'' قاضی محمد علی صاحب کو ایک مشورہ دینا چاہتا ہوں۔ اور اس کا مجھے اس لیے زیادہ حق ہے کہ قاضی صاحب سے تین چار سال سے ہمارے برابر تعلقات رہے ہیں۔ قاضی صاحب بنگلور آتے ہیں تو احقر کے پاس ہی جامعہ اسلامیہ مسیح العلوم میں قیام فرماتے ہیں اور راحت محسوس فرماتے ہیں۔ اس تعلق کا حق یہ ہے کہ میں ان سے چھوٹا ہونے کے باوجود نیک مشورہ پیش خدمت کروں۔

وہ یہ کہ کسی بھی مسئلہ پر غور وفکر کرنے کے لیے، پہلے اپنے دماغ کو خالی اور صاف کرلیں اور پھر اس سے متعلق جو کچھ لکھا گیا ہے، اس کو پورے اطمینان سے ملاحظہ فرمائیں، نیز اس سے متعلقہ قرآن وحدیث کے دلائل پر پوری بصیرت حاصل کریں اور یہ اچھی طرح ذہن میں رکھیں کہ قرآن کی تفسیر وتفہیم، تشریح وتوضیح، حدیث رسول وآثار صحابہ سے زیادہ معتبر کسی اور کی ہو نہیں سکتی؛ لہٰذا ان سے ہٹ کر قرآن فہمی سوائے گمراہی وبددینی کے کچھ نہیں، اس طرح جب کسی مسئلے کو سمجھنے کی کوشش کی جائے گی تو امید ہے کہ گمراہی سے بچا جاسکے گا، ورنہ چند گمراہ لوگوں کی بے تکی بکواس کو لے کر (اگرچہ انھوں نے کچھ آیات واحادیث بھی پیش کی ہوں) کسی مسئلہ کو سمجھنا چاہیں تو سوائے اس کے کہ گمراہی قسمت میں آئے گی اور کچھ نہ ہوگا، امید ہے کہ

مؤلف اس مشورہ کو خیر خواہی پر محمول کریں گے۔

حرف آخر اور دعا

اوپر کی تفصیلات وتوضیحات سے واضح ہو گیا کہ عذاب قبر کا عقیدہ، غیر اسلامی نہیں ہے؛ بلکہ یہ قرآن وحدیث اور اجماع امت سے قطعی طور پر ثابت ہے اور اہم ترین اسلامی عقیدہ ہے اور اس کا انکار کرنے والا گمراہ و بددین ہے۔ نیز اس سلسلے کی احادیث، متواترۃ المعنی ہیں جو قطعیت کا فائدہ دیتی ہیں اور ان پر قرآن سے متعارض ہونے یا عقل و بداہت کے خلاف ہونے کا دعوی، بے بنیاد اور معترضین کی کم عقلی و کج فہمی کا نتیجہ ہے۔

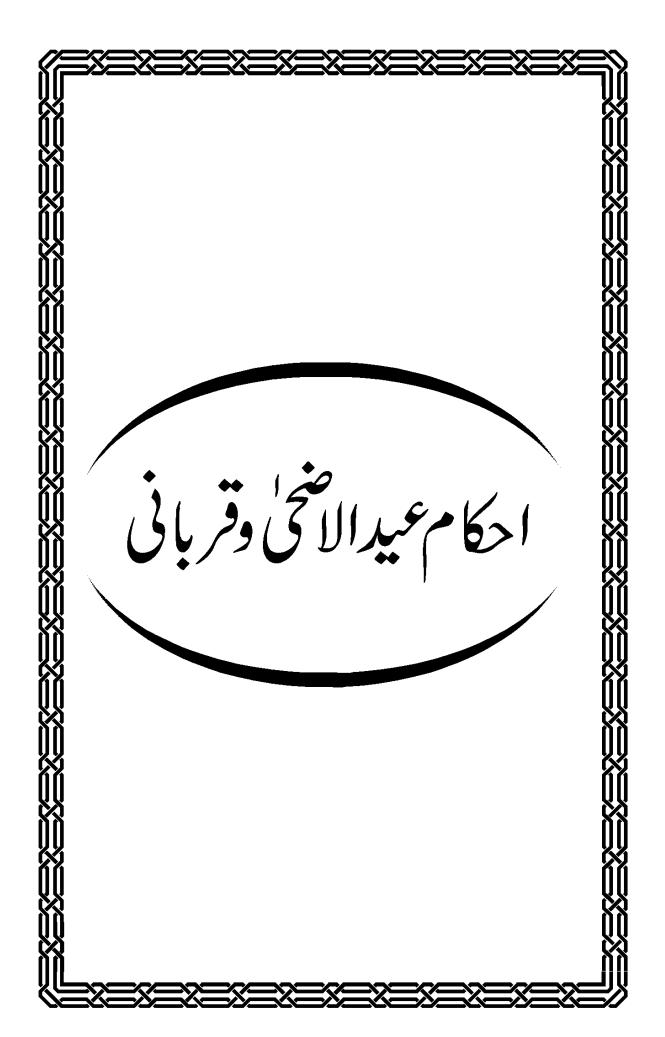
آخر میں اللہ سے دعا گو ہوں کہ وہ اس تحریر کو نافع و مفید خلائق بنائے اور میرے لیے عذاب قبر اور عذاب نار سے نجات کا ذریعہ وسبب بنائے۔ آمین ثم آمین۔

فقط

محمد شعیب اللہ خان عفی عنہ

مہتمم جامعہ اسلامیہ مسیح العلوم، بنگلور

احکام عید الاضحیٰ وقربانی

مقدمۂ تحقیق

الحمد للّٰہ رب العالمین و الصلاۃ و السلام علی سید المرسلین،امابعد :

زیرِ نظر رسالہ حضرت اقدس مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ کی ایک جامع تحریر ہے جو آپ کی کتاب ''جواہر الفقہ'' جلد اول میں شامل ہے۔عید الاضحیٰ اور قربانی کے اہم اور ضروری مسائل و احکام اس میں جمع کئے گئے ہیں۔میں نے اس میں بعض ضروری مسائل کا اضافہ کر دیا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ اس کی ترتیب بھی کر دی ہے اور چوں کہ حضرت رحمۃ اللہ نے اختصار کے پیشِ نظر مکمل حوالے درج کرنے کا اہتمام نہیں فرمایا تھا؛ اس لیے میں نے اس میں درج احکام و مسائل کے حوالے بھی لکھ دیے ہیں۔امتیاز کے لیے اپنی تحریر کے شروع میں لفظ ''اضافہ'' اور آخر میں (م ش) لکھ دیا ہے۔اللہ سے دعاء ہے کہ اللہ تعالے اس کو شرف قبول بخشے۔آمین یارب العالمین۔

فقط

محمد شعیب اللہ خان
(جامعہ اسلامیہ مسیح العلوم)

۲/ ذی الحجہ/ ۱۴۲۳
۴/ فروری/ ۲۰۰۳

بسم اللہ الرحمن الرحیم

عشرۂ ذی الحجہ کے فضائل

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کی عبادت کے لیے عشرۂ ذی الحجہ سے بہتر کوئی زمانہ نہیں۔ ان میں ایک دن کا روزہ ایک سال کے برابر اور ایک رات کی عبادت کرنا شبِ قدر کی عبادت کے برابر ہے۔ (۱)

قرآن مجید میں سورۃ الفجر میں اللہ تعالیٰ نے دس راتوں کی قسم کھائی ہے، وہ دس راتیں جمہور کے قول میں یہی عشرۂ ذی الحجہ کی راتیں ہیں، خصوصاً نویں تاریخ یعنی عرفہ کا دن اور عرفہ اور عید کی درمیانی رات ان تمام ایام میں بھی خاص فضیلت رکھتے ہیں۔ عرفہ یعنی نویں ذی الحجہ کا روزہ رکھنا ایک سال گذشتہ اور ایک سال آئندہ کا کفارہ ہے اور عید کی رات میں بیدار رہ کر عبادت میں مشغول رہنا بہت بڑی فضیلت اور ثواب کا موجب ہے۔

اضافہ: مستحب ہے کہ ذی الحجہ کے چاند دیکھنے کے بعد عید کی نماز و قربانی کرنے تک قربانی کا ارادہ رکھنے والے بال اور ناخن نہ کاٹیں۔ حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو آدمی ذی الحجہ کا چاند دیکھے اور قربانی

---

(۱) ترمذي : ۶۸۹، ابن ماجه : ۱۷۱۸

کرنے کی نیت رکھتا ہو، تو وہ اپنے بالوں اور ناخنوں میں سے کچھ نہ کاٹے۔ (۱)

تکبیر تشریق

اَللّٰہُ اَکْبَرُ اَللّٰہُ اَکْبَرُ لاَ اِلٰہَ اِلاَّ اللّٰہُ اَللّٰہُ اَکْبَرُ اَللّٰہُ اَکْبَرُ وَ لِلّٰہِ الْحَمْدُ.

عرفہ یعنی نویں تاریخ کی صبح سے تیرھویں تاریخ کی عصر تک ہر نماز کے بعد بآوازِ بلند ایک مرتبہ یہ تکبیر پڑھنا واجب ہے۔ فتوی اس پر ہے کہ با جماعت نماز پڑھنے والے اور تنہا پڑھنے والے اس میں برابر ہیں۔ اسی طرح مرد وعورت دونوں پر واجب ہے۔ البتہ عورت بآوازِ بلند تکبیر نہ کہے۔ (۲)

اضافہ : اس تکبیر تشریق کا صرف ایک دفعہ پڑھنا احادیث سے ثابت ہے۔ اس لیے صرف ایک مرتبہ پڑھنا چاہیے۔ علامہ شامی نے ایک مرتبہ سے زائد پڑھنے کو خلافِ سنت قرار دیا ہے اس لیے احتیاط یہی ہے کہ ایک مرتبہ پڑھنے پر اکتفاء کیا جائے۔ (۳)

تنبیہ: اس تکبیر کا متوسط بلند آواز سے کہنا ضروری ہے۔ بہت سے لوگ اس میں غفلت کرتے ہیں، پڑھتے ہی نہیں یا آہستہ سے پڑھ لیتے ہیں، اس کی اصلاح ضروری ہے۔

عید الاضحیٰ کے روز یہ چیزیں مسنون ہیں

(۱) صبح سویرے اُٹھنا (۲) غسل ومسواک کرنا (۳) پاک صاف، عمدہ کپڑے

---

(۱) مسلم : ۳۶۵۴، ترمذي : ۱۴۴۳، نسائي : ۴۲۸۵، ابو داؤد : ۲۴۰۹، ابن ماجه: ۳۱۴۱، احمد : ۲۵۲۶۹، دارمي: ۱۸۶۵ (م ش)

(۲) در مختار مع الشامي: ۳/۶۱

(۳) الشامي: ۳/۶۲ (م ش)

پہننا (۴) خوشبو لگانا (۵) عید کی نماز سے پہلے کچھ نہ کھانا (۶) عید گاہ کو جاتے ہوئے تکبیر مذکور الصدر بآوازِ بلند پڑھنا۔ (۱)

نمازِ عید

نمازِ عید دو رکعت ہیں، مثل دوسری نمازوں کے، فرق صرف اتنا ہے کہ اس میں ہر رکعت کے اندر تین تین تکبیریں زائد ہیں۔ پہلی رکعت میں ''**سبحانک اللهم**'' پڑھنے کے بعد قرأت سے پہلے اور دوسری رکعت میں قرأت کے بعد رکوع سے پہلے ان زائد تکبیروں میں کانوں تک ہاتھ اُٹھانا چاہیے۔ پہلی رکعت میں دو تکبیروں میں سے ہر تکبیر پر ہاتھ چھوڑ دیں اور تیسری تکبیر کے بعد ہاتھ باندھ لیں، دوسری رکعت میں تینوں تکبیروں میں سے ہر تکبیر پر ہاتھ چھوڑ دیئے جائیں اور چوتھی تکبیر کے ساتھ رکوع میں چلے جائیں، نمازِ عید کے بعد خطبہ سننا سنت ہے۔

قربانی

قربانی ایک اہم عبادت ہے اور شعائرِ اسلام میں سے ہے۔ زمانۂ جاہلیت میں بھی اس کو عبادت سمجھا جاتا تھا؛ مگر بتوں کے نام پر قربانی کرتے تھے، اسی طرح آج تک بھی دوسرے مذاہب میں قربانی مذہبی رسم کے طور پر ادا کی جاتی ہے۔ بتوں کے نام پر یا مسیح کے نام پر قربانی کرتے ہیں۔ '' **سورۂ انا اعطیناک**'' میں اللہ تعالے نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دیا ہے کہ جس طرح نماز اللہ کے سوا کسی کی نہیں ہوسکتی، قربانی بھی اسی کے نام پر ہونی چاہیے۔

'' فصل لربک و انحر'' کا یہی مفہوم ہے۔ دوسری ایک آیت میں اسی مفہوم کو دوسرے عنوان سے اس طرح بیان فرمایا ہے ﴿إِنَّ صَلَاتِي وَ نُسُكِي

(۱) در مختار مع الشامي : ۳/۵۹، عالمگیری: ۱/۱۵۰

وَ مَحْيَایَ وَ مَمَاتِیْ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ﴾ (۱)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعدِ ہجرت دس سال مدینہ طیبہ میں قیام فرمایا، ہر سال برابر قربانی کرتے تھے۔ (۲)

جس سے معلوم ہوا کہ قربانی صرف مکہ معظّمہ کے لیے مخصوص نہیں۔ ہر شخص پر ہر شہر میں بعدِ تحققِ شرائط واجب ہے۔ (یہ شرائط آگے مذکور ہیں: م ش) اور مسلمانوں کو اس کی تاکید فرماتے تھے، اسی لیے جمہور اہلِ اسلام کے نزدیک قربانی واجب ہے۔ (۳)

اضافہ: قربانی کی فضیلت اور حکم

قربانی کے بڑے فضائل آئے ہیں۔ ایک حدیث میں ہے کہ حضرت زید ابن ارقم رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ حضراتِ صحابہ نے عرض کیا کہ

”یارسول اللّٰہ ! ما ھذہ الاضاحی ؟ قال : سنة ابیکم ابراھیم. قالوا: فما لنا فیھا یا رسول اللّٰہ؟ قال بکل شعرة حسنة ، قالوا : فالصوف ؟ قال : بکل شعرة من الصوف حسنة.“

(یعنی حضرات صحابہ نے عرض کیا کہ یارسول اللہ! یہ قربانیاں کیا ہیں؟ فرمایا کہ تمہارے باپ ابراھیم کی سنت ہے عرض کیا کہ اس میں ہم کو کیا ملے گا؟ فرمایا کہ ہر بال کے بدلہ میں ایک نیکی۔ عرض کیا کہ پھر اُون کے

---

(۱) تفسیر ابن کثیر: ۲/۲۰۲، تفسیر طبري : ۵/۳۲۰

(۲) ترمذي: ۱۴۲۷، احمد : ۴۷۱۵

(۳) الشامي: ۳/۶۲

بدلہ کیا ہے؟ فرمایا کہ اُون کے ہر بال کے بدلہ ایک نیکی ملے گی)(۱)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کوئی آدمی قربانی کے دنوں میں جانوروں کے خون بہانے سے زیادہ کوئی ایسا عمل نہیں کیا جو اللہ کو زیادہ پسند ہو اور وہ آدمی قیامت کے دن اس جانور کی سینگوں اور بالوں اور کھروں کے ساتھ آئے گا اور اس کا خون اللہ کے نزدیک زمین پر گرنے سے پہلے مقبول ہو جائے گا؛ لھذا ان قربانی کے جانوروں کو اچھی طرح پالو۔ (۲)

قربانی کا حکم کیا ہے؟

اس میں ائمہ کا اختلاف ہے امام شافعی، امام مالک، امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ کے نزدیک قربانی سنتِ مؤکدہ ہے اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک واجب ہے۔ ایک تو اس لیے کہ اللہ تعالے نے اس کا حکم دیا ہے اور امر وجوب کے لیے ہوتا ہے۔ دوسرے اس لیے کہ احادیث میں اس کی تاکید آئی ہے۔ ایک حدیث میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے آیا ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس کے پاس وسعت ہو اور وہ قربانی نہ کرے، تو وہ ہمارے عید گاہ میں نہ آئے۔ (۳)

قربانی کس پر واجب ہوتی ہے

(۱) قربانی ہر مسلمان عاقل بالغ مقیم پر واجب ہوتی ہے۔ جس کی ملک میں ساڑھے باون تولے چاندی یا اس کی قیمت کا مال اس کی حاجاتِ اصلیہ سے زائد موجود ہو۔ یہ مال خواہ سونا چاندی یا اس کے زیورات ہوں یا مال تجارت یا ضرورت

(۱) ابن ماجه : ۳۱۱۸، احمد : ۱۸۴۸۰

(۲) ترمذي : ۱۴۱۳، ابن ماجه: ۳۱۱۷

(۳) ابن ماجه : ۳۱۱۴، احمد : ۷۹۲۴ (م ش)

سے زائد گھریلو سامان یا مسکونہ مکان سے زائد کوئی مکان وغیرہ ہو۔(۱)

اضافہ: مثلاً ایک شخص کے پاس دو مکان ہیں، ایک میں خود رہتا ہے اور دوسرا خالی ہے یا کرایے پر دیا ہوا ہے، تو اس شخص پر قربانی واجب ہے، البتہ اس کا ذریعۂ معاش یہی مکان ہے، تو چوں کہ یہ مکان اس کی ضروریات میں داخل ہے اس لیے اس پر قربانی واجب نہ ہوگی۔(۲)

اسی طرح کسی کے پاس دو گاڑیاں ہوں، ایک استعمال کے لیے اور ایک زائد تو اس پر بھی قربانی واجب ہے۔(۳)

نیز اوپر کے مسئلہ سے یہ بھی معلوم ہوا کہ عورت پر بھی اگر وہ مالکِ نصاب ہے تو قربانی واجب ہے۔(۴)

اور اس کا ادا کرنا خود عورت کی ذمہ داری ہے۔ اکثر عورتیں اس سے غافل ہیں، اور یہ سمجھتی ہیں کہ زکوٰۃ وقربانی کا تعلق صرف مردوں سے ہے ہم سے نہیں، حال آں کہ یہ بات سو فی صد غلط ہے، اس لیے عورتوں کو بھی قربانی دینا چاہیے، ہاں اگر اپنے پاس رقم نہ ہو تو اپنے میاں سے کہہ کر ان کے ذریعہ ادا کرنا چاہیے۔ اور مرد نے عورت کی اجازت کے بغیر اپنی طرف سے خود عورت کی قربانی کر دی تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول میں استحسانا جائز ہے۔(۵)

---

(۱) الشامي: ۹/۴۵۷، عالمگیری: ۵/۲۹۲

(۲) آپ کے مسائل اور ان کا حل: ۴/۱۰۶ (م ش)

(۳) آپ کے مسائل اور ان کا حل: ۴/۱۰۶ (م ش)

(۴) در مختار مع الشامي: ۹/۴۵۳ (م ش)

(۵) الشامي: ۹/۴۵۷، عالمگیری: ۵/۲۹۳ (م ش)

ایک اہم انتباہ

اوپر کے مسئلے سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ہر اس مسلمان پر قربانی واجب ہے، جو عاقل بالغ اور حاجات اصلیہ سے زائد مذکورہ مالیت کا مالک ہو، بعض لوگ اس غلطی میں مبتلا ہیں کہ پورے گھرانے کی طرف سے ایک جانور قربان کردیتے ہیں یہ بات صحیح نہیں ہے؛ بل کہ اگر مثلاً ایک گھر میں پانچ بھائی رہتے ہوں اور سب کے سب عاقل بالغ اور مالدار ہوں تو سب کو الگ الگ اپنی طرف سے قربانی کرنا چاہیے۔ (م ش)

ایک اور وضاحت

ایک اور بات بھی اس جگہ واضح کرنا ضروری ہے، وہ یہ کہ عام طور پر لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ قربانی شادی ہونے کے بعد سے لاگو ہوتی ہے، اس لیے بہت سے وہ نوجوان جو اچھی خاصی کمائی کرتے ہیں اور خوب مال جمع بھی رکھتے ہیں، وہ قربانی نہیں کرتے؛ کیوں کہ ان کی ابھی شادی نہیں ہوئی ہے، یاد رہے کہ قربانی اور زکوٰۃ کے مسئلہ کو شادی شدہ ہونے اور نہ ہونے سے کچھ تعلق نہیں۔ (م ش)

(۱) جس شخص پر قرض ہو، اگر قرض کو وضع کرنے کے بعد اس کے پاس اتنا مال بچا رہے جو نصاب (جس کا اوپر ذکر کیا گیا) کے برابر ہو، تو اس پر قربانی واجب ہے، ورنہ نہیں۔ (م ش)

(۲) قربانی کے معاملے میں اس مال پر سال بھر گذرنا بھی شرط نہیں۔ (۱)

(۳) بچہ اور مجنون کی ملک میں اگر اتنا مال ہو تو بھی اس پر اس کی طرف سے اس کے ولی پر قربانی واجب نہیں۔ اسی طرح جو شخص شرعی قاعدہ کے موافق مسافر ہو اس پر بھی قربانی لازم نہیں۔ (۲)

---

(۱) عالمگیری: ۱/۱۹۱، در مختار مع الشامي: ۹/۴۵۷

(۲) الشامي: ۹/۴۵۷، عالمگیری: ۵/۲۹۲

اضافہ: البتہ باپ پر امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللہُ کے قول کے مطابق مستحب ہے کہ اپنے نابالغ بچوں کی طرف سے بھی قربانی کر دے۔ (۱)

(۴) جس شخص پر قربانی واجب نہ تھی اگر اس نے قربانی کی نیت سے کوئی جانور خرید لیا تو اس کی قربانی واجب ہوگئی۔ (۲)

قربانی کے دن

قربانی کی عبادت صرف تین دن کے ساتھ مخصوص ہے، دوسرے دنوں میں قربانی کی کوئی عبادت نہیں۔ قربانی کے دن ذی الحجہ کی دسویں، گیارھویں اور بارھویں تاریخیں ہیں، اس میں جب چاہے قربانی کر سکتا ہے، البتہ پہلے دن کرنا افضل ہے۔ (۳)

اضافہ: حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ قربانی یوم الاضحیٰ (عید کے دن اور) اس کے بعد دو دن ہے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بھی اسی طرح مروی ہے۔ (۴)

قربانی کے بدلہ میں صدقہ وخیرات

اگر قربانی کے دن گزر گئے، ناواقفیت یا غفلت یا کسی عذر سے قربانی نہیں کر سکا تو قربانی کی قیمت فقراء ومساکین پر صدقہ کرنا واجب ہے۔ (۵)

لیکن قربانی کے تین دنوں میں جانوروں کی قیمت صدقہ کر دینے سے یہ واجب

---

(۱) الشامي: ۹/۴۵۷، عالمگیری: ۵/۲۹۲ (م ش)

(۲) شامي: ۹/۴۶۵، عالمگیری: ۵/۲۹۱

(۳) عالمگیری: ۵/۲۹۵

(۴) موطا مالک: ۹۲۳ (م ش)

(۵) در مختار مع الشامی: ۹/۴۵۷، بدائع: ۴/۲۰۲

ادا نہ ہوگا۔ (۱)

بل کہ وہ ہمیشہ گنہ گار رہے گا؛ کیوں کہ قربانی ایک مستقل عبادت ہے جیسے نماز پڑھنے سے روزہ اور روزہ رکھنے سے نماز ادا نہیں ہوتی، زکوٰۃ ادا کرنے سے حج ادا نہیں ہوتا، ایسے ہی صدقہ خیرات کرنے سے قربانی ادا نہیں ہوتی، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات اور تعامل اور پھر تعاملِ صحابہ اس پر شاہد ہیں۔

اضافہ: بعض لوگ شریعت سے ناواقفیت کی وجہ سے یہ کہا کرتے ہیں کہ قربانی کی جگہ اگر ان جانوروں کی قیمت غریبوں میں بانٹ دی جائے، تو غریبوں کا زیادہ فائدہ ہوگا؛ مگر یہ جہالت کی بات ہے ایک تو اس لیے کہ اللہ کی شریعت میں کسی کو اختیار نہیں کہ اس میں ردو بدل کرے دوسرے اس وجہ سے کہ قربانی کا مقصد غریبوں کی مدد نہیں ہے اس کے لیے تو شریعت نے زکوٰۃ اور صدقات کا ایک مکمل نظام بنایا ہے؛ بل کہ اس کا مقصد اللہ کی محبت کا مظاہرہ ہے جیسا کہ حضرت ابراھیم و حضرت اسماعیل علیہما السلام نے اس کا مظاہرہ فرمایا تھا۔ اس لیے قربانی میں جانوروں کے ذبح کرنے کو ان ایام کی سب سے زیادہ پسندیدہ عبادت قرار دیا گیا ہے۔ (م ش)

قربانی کا وقت

(۱) جن بستیوں یا شہروں میں نمازِ جمعہ وعیدین جائز ہے وہاں نمازِ عید سے پہلے قربانی جائز نہیں۔ اگر کسی نے نماز سے پہلے قربانی کر دی تو اس پر دوبارہ قربانی لازم ہے۔ البتہ چھوٹے گاؤں جہاں جمعہ اور عیدین کی نمازیں نہیں ہوتیں، یہ لوگ دسویں تاریخ کی صبح صادق کے بعد قربانی کر سکتے ہیں۔ ایسے ہی اگر کسی عذر کی وجہ سے نمازِ عید پہلے دن نہ ہو سکے، تو نمازِ عید کا وقت گذر جانے کے بعد قربانی درست ہے۔ (۲)

(۱) عالمگیری: ۵/۲۹۳

(۲) در مختار مع الشامي : ۹/۴۶۱، عالمگیری: ۵/۲۹۵، البحر الرائق : ۸/۳۲۱

اضافہ: (۲) اگر قربانی کرنے والا خود شہر میں ہو اور اپنی قربانی کا جانور گاؤں دیہات میں بھیج دے، تو اس کی قربانی وہاں صبح صادق کے فوراً بعد کی جاسکتی ہے اور اگر قربانی کرنے والا گاؤں میں ہو اور اس کی قربانی شہر میں دی جائے، تو ضروری ہے کہ نمازِ عید کے بعد ہی قربانی کی جائے عید کی نماز سے پہلے جائز نہیں، حاصل یہ ہے کہ قربانی کا جانور جس جگہ ہو اس کا اعتبار ہے، قربانی کرنے والا جہاں چاہے رہے۔ (۱)

(۳) قربانی رات کو بھی جائز ہے مگر بہتر نہیں۔ (۲)

قربانی کا جانور

اضافہ: (۱) قربانی میں صرف درج ذیل جانوروں کی قربانی جائز ہے: بکرا، بکری، دنبہ، بھیڑ، گائے، بیل، اُونٹ، اُونٹنی، بھینس، بھینسا، ان کے علاوہ کسی اور جانور کا قربانی میں دینا جائز نہیں۔ (۳)

اس سے معلوم ہوا کہ بعض لوگ جو مرغی کی قربانی کرتے ہیں یہ جائز نہیں اور اس سے قربانی ادا نہیں ہوتی۔ (م ش)

(۲) ان جانوروں میں سے جو وحشی (جنگلی) ہوں، ان کی قربانی بھی جائز نہیں۔ (۴)

(۳) بکرا، دنبہ، بھیڑ، ایک ہی شخص کی طرف سے قربانی کیا جاسکتا ہے۔ گائے، بیل، بھینس، اونٹ سات آدمیوں کی طرف سے ایک کافی ہے بہ شرطیکہ سب کی نیت

---

(۱) الشامي: ۹/۴۶۱ (م ش)

(۲) الشامي: ۹/۴۶۳، عالمگیری: ۵/۲۹۵

(۳) عالمگیری: ۵/۲۹۷، بحر الرائق: ۸/۳۲۴ (م ش)

(۴) عالمگیری: ۵/۲۹۷، بحر الرائق: ۸/۳۲۴ (م ش)

ثواب کی ہو، کسی کی نیت محض گوشت کھانے کی نہ ہو۔ (۱)

اضافہ: اس سے معلوم ہوا کہ محض گوشت کھانے کی نیت سے اگر کوئی شریک ہو جائے، تو نہ اس کی قربانی ہوتی ہے اور نہ دیگر حصہ داروں کی قربانی ہوتی ہے، اس لیے قربانی میں دوسروں کو شریک کرنے میں بڑی احتیاط برتنے کی ضرورت ہے۔ (م ش)

(۴) اگر کوئی قربانی میں شریک ہونے والا غیر مسلم ہو، جیسے عیسائی، ھندو، تو کسی کی بھی قربانی جائز نہ ہوگی، اسی طرح شیعہ بھی چوں کہ کافر ہیں؛ اس لیے ان کو شریک کرنے سے بھی کسی کی قربانی ادا نہ ہوگی۔ (۲)

(۵) اگر قربانی کا جانور خریدنے سے پہلے ہی یہ نیت ہو کہ اس میں دوسروں کو بھی شریک کرنا ہے تو بہتر ہے اور اگر جانور خرید لیا پھر یہ ارادہ ہوا کہ دوسروں کو اس میں شریک کیا جائے، تو اس میں بعض علما نے یہ تفصیل بیان کی ہے کہ اگر وہ آدمی مال دار ہے، تو اس کے لیے اس طرح دوسروں کو اس میں شریک کرنا درست ہے اور اگر وہ غریب ہے، تو چوں کہ غریب آدمی کے جانور خرید لینے سے اس جانور کی قربانی اس پر واجب ہو جاتی ہے؛ اس لیے اس کو اس میں دوسروں کو شریک کرنے کی اجازت نہیں، اور بعض نے اس مسئلہ میں مالدار اور غریب دونوں کے لیے ایک ہی حکم بیان کیا ہے۔ تاہم خریدنے کے بعد شریک کرنا کراہت سے خالی نہیں۔ (۳)

(۶) بکرا بکری ایک سال کا پورا ہونا ضروری ہے، بھیڑ اور دنبہ اگر اتنا فربہ اور تیار ہو کہ دیکھنے میں سال بھر کا معلوم ہو، تو وہ بھی جائز ہے۔ گائے، بیل بھینس دو سال

---

(۱) عالمگیری: ۲۹۷/۵

(۲) الشامي: ۴۷۲/۹، عالمگیری: ۳۰۴/۵، احسن الفتاوی: ۵۰۹/۷ (م ش)

(۳) الشامي: ۴۵۹/۹، عالمگیری: ۳۰۴/۵ (م ش)

کی، اور اونٹ پانچ سال کا ہونا ضروری ہے، ان عمروں سے کم کے جانور قربانی کے لیے کافی (وجائز) نہیں۔(۱)

اضافہ: (۷) اگر ایک شریک قربانی کی نیت کرے اور دوسرا عقیقہ یا ولیمہ یا اور کسی قربت کی نیت کرے تو جائز ہے۔(۲)

(۸) اگر جانوروں کا فروخت کرنے والا پوری عمر بتاتا ہو اور ظاہری حالات سے اس کے بیان کی تکذیب نہیں ہوتی، تو اس پر اعتماد کرنا جائز ہے۔

(۹) خصی بکرے (جس کے فوطے نکالدئے گئے ہوں) کی قربانی جائز؛ بل کہ افضل ہے۔(۳)

اضافہ: (۷) بکرے، بکری کی قربانی کرنا، گائے وغیرہ کا ایک حصہ دینے سے افضل ہے۔(۴)

(۸) قربانی کا جانور عمدہ سے عمدہ اور خوب موٹا تازہ اور تمام عیوب ظاہرہ سے پاک ہونا افضل ہے۔(۵)

قربانی کا جانور ایسا نہ ہو

(۱) جس جانور کے سینگ پیدائشی طور پر نہ ہوں یا بیچ میں سے ٹوٹ گیا ہو اس کی قربانی جائز ہے، ہاں سینگ جڑ سے اُکھڑ گیا ہو، جس کا اثر دماغ پر ہونا لازم ہے تو

(۱) الشامي: ۹/ ۴۶۵، عالمگیری: ۵/ ۲۹۷، بحر الرائق: ۸/ ۳۲۵

(۲) الشامي: ۹/ ۴۷۲، عالمگیری: ۵/ ۳۰۴ (م ش)

(۳) درمختار مع الشامي: ۹/ ۴۶۷، عالمگیری: ۵/ ۲۹۹، بحر الرائق: ۸/ ۳۲۳

(۴) درمختار: ۹: ۴۶۶ (م ش)

(۵) عالمگیری: ۵/ ۳۰۰، الشامي: ۹/ ۴۶۸ (م ش)

اس کی قربانی درست نہیں ہے۔(۱)

(۲) اندھے، کانے، لنگڑے جانور کی قربانی درست نہیں۔ اسی طرح ایسا مریض اور لاغر جانور جو قربانی کی جگہ تک اپنے پیروں سے نہ جا سکے اس کی قربانی بھی جائز نہیں ہے۔(۲)

(۳) جس جانور کا تہائی سے زیادہ کان یا دم وغیرہ کٹی ہوئی ہو اس کی قربانی جائز نہیں۔(۳)

(۴) جس جانور کے دانت بالکل نہ ہوں یا اکثر نہ ہوں، اس کی قربانی جائز نہیں۔(۴)

اضافہ: عالمگیری میں صحیح اس کو قرار دیا ہے کہ اگر بے دانت والا جانور چارہ کھالیتا ہو، تو اس کی قربانی جائز ہے۔(۵)

(۵) اسی طرح جس جانور کے کان پیدائشی طور پر بالکل نہ ہوں، اس کی قربانی درست نہیں۔(۶)

اضافہ: اور اگر ایک کان پورا کٹ گیا ہو، تو اس کی قربانی بھی جائز نہیں۔(م ش)

(۶) جو جانور خارش ہونے کی وجہ سے دبلا ہو گیا ہو، اس کی قربانی جائز نہیں اور اگر دبلا نہ ہوا ہو تو جائز ہے۔(۷)

---

(۱) الشامي: ۹/ ۴۶۷، عالمگیری: ۵/ ۲۹۷، بحر الرائق: ۸/ ۳۲۳

(۲) درمختار مع الشامي: ۹/ ۴۶۸، عالمگیری: ۵/ ۲۹۷، بحر الرائق: ۸/ ۳۲۳

(۳) درمختار مع الشامي: ۹/ ۴۶۸، عالمگیری: ۵/ ۲۹۸، بحر الرائق: ۸/ ۳۲۳

(۴) درمختار مع الشامي: ۹/ ۴۶۸، عالمگیری: ۵/ ۲۹۸

(۵) عالمگیری: ۵/ ۲۹۸ (م ش)

(۶) عالمگیری: ۵/ ۲۹۸، شامی: ۹/ ۴۶۹

(۷) عالمگیری: ۵/ ۲۹۷ (م ش)

(۷) اگر جانور کے تھن سوکھ گئے ہوں یا کٹ گئے ہوں یا جانور اپنے بچے کو دودھ پلانے پر قادر نہ ہو، تو ایسے جانور کی قربانی جائز نہیں ۔(۱)

(۸) اگر جانور صحیح سالم خریدا تھا پھر اس میں کوئی عیب مانعِ قربانی پیدا ہو گیا، تو اگر خریدنے والا غنی صاحبِ نصاب نہیں ہے، تو اس کے لیے اسی عیب دار جانور کی قربانی جائز ہے اور اگر یہ شخص غنی صاحبِ نصاب ہے، تو اس پر لازم ہے کہ اس جانور کے بدلہ دوسرے جانور کی قربانی کرے۔(۲)

قربانی کا مسنون طریقہ

(۱) اپنی قربانی کو خود اپنے ہاتھ سے ذبح کرنا افضل ہے۔ اگر خود ذبح کرنا نہیں جانتا تو دوسرے سے ذبح کرا سکتا ہے مگر ذبح کے وقت وہاں خود بھی حاضر رہنا افضل ہے۔(۳)

اضافہ: احادیث میں ہے کہ اللہ کے رسول صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم خود اپنے ہاتھ سے قربانی فرمایا کرتے تھے۔(۴)

نیز حدیث میں یہ بھی آیا ہے کہ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا سے نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے (قربانی کے موقعہ پر) فرمایا کہ اُٹھ اور اپنی قربانی میں حاضر ہو؛ کیوں کہ اس کے اول قطرہ پر تیرے سب گناہ معاف ہو جاتے ہیں۔(۵)

(۲) قربانی کی نیت صرف دل سے کرنا کافی ہے، زبان سے کہنا ضروری نہیں۔

---

(۱) الشامي: ۹/۴۶۹، عالمگیری: ۵/۲۹۸وغیرہ (م ش)
(۲) در مختار مع الشا مي: ۹/۴۷۱، عالمگیری: ۵/۲۹۹
(۳) البحر الرائق: ۸/۳۲۸
(۴) دیکھو: مسلم: ۳۶۳۷، مسند احمد: ۲۳۳۵، ابو داؤد: ۲۴۱۰ (م ش)
(۵) مسند الرویانی: ۱/۱۳۴ (م ش)

البتہ ذبح کرنے کے وقت ﴿ بِسْمِ اللّٰهِ اَللّٰهُ اَكْبَرُ ﴾ کہنا ضروری ہے۔

(۳) سنت ہے کہ جب جانور کو ذبح کرنے کے لیے رو بہ قبلہ لٹائے تو یہ آیت پڑھے :

﴿ اِنِّیْ وَجَّهْتُ وَجْهِیَ لِلَّذِیْ فَطَرَ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضَ حَنِیْفًا وَ مَا اَنَا مِنَ الْمُشْرِكِیْنَ، اِنَّ صَلَاتِیْ وَ نُسُكِیْ وَ مَحْیَایَ وَ مَمَاتِیْ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ ﴾

اور ذبح کرنے کے (پہلے یا) بعد یہ دعاء پڑھے:

﴿ اَللّٰهُمَّ تَقَبَّلْهُ مِنِّیْ كَمَا تَقَبَّلْتَ مِنْ حَبِیْبِكَ مُحَمَّدٍ وَّ خَلِیْلِكَ اِبْرَاهِیْمَ عَلَیْهِمَا السَّلَامُ ﴾ (۱)

اضافہ: حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اوپر کی دعاء کے بعد (اللهم لك و منك عن محمدو عن امته) (اے اللہ یہ قربانی محمد اور ان کی امت کی جانب سے تیرے لیے ہے اور تیری ہی طرف سے عطا کردہ ہے) کے الفاظ ہیں۔

اس لیے اس طرح بھی کہہ سکتے ہیں: اللّٰهم لك و منك عن فلان، اور ''فلان'' کی جگہ قربانی کرنے والے کا نام لیا جائے۔ (م ش)

آدابِ قربانی

(۱) قربانی کے جانور کو چند روز پہلے سے پالنا افضل ہے۔ (۲)

(۲) قربانی کے جانور کا دودھ نکالنا یا اس کے بال کاٹنا جائز نہیں، اگر کسی نے

---

(۱) ابن ماجه: ۳۱۱۲، ابو داود: ۲۴۱۳، احمد: ۱۴۴۹۱، دارمي: ۱۸۶۴

(۲) عالمگیری: ۵/۳۰۰، بدائع: ۴/۲۱۹

ایسا کرلیا، تو دودھ اور بال یا ان کی قیمت کا صدقہ کرنا واجب ہے۔ (۱)

(۳) قربانی سے پہلے چھری کو خوب تیز کریں۔ (۲)

اضافہ: چنانچہ حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے فرمایا کہ اللہ نے ہر چیز میں احسان کو ضروری قرار دیا ہے؛ لھذا اگر تم قتل کرو، تو اچھی طرح قتل کرو اور ذبح کرو، تو اچھی طرح ذبح کرو۔ (۳)

اضافہ: جانور کو لٹانے کے بعد یا اس کے سامنے چھری تیز کرنا بھی منع ہے۔ ایک حدیث میں ہے کہ اللہ کے رسول صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے ایک آدمی کو دیکھا کہ وہ جانور کو لٹا کر اس کے سامنے چاقو تیز کر رہا ہے آپ نے فرمایا: کیا تو اس کو دو موتیں مارنا چاہتا ہے، تو نے اس کو لٹانے سے پہلے ہی چاقو کیوں نہیں تیز کر لی؟ (۴)

(۴) ایک جانور کو دوسرے جانور کے سامنے ذبح نہ کریں۔

اضافہ: (۵) جانور کے پیر پکڑ کر قربان گاہ کی طرف کھینچ کر لیجانا یا اور کوئی ایسا کام کرنا جس سے جانور کو اذیت پہنچے، مکروہ ہے؛ اس لیے ایسی باتوں سے بچنا چاہیے۔ (۵)

(۶) ذبح کے بعد کھال اُتارنے اور گوشت کے ٹکڑے کرنے میں جلدی نہ کرے جب تک پوری طرح جانور ٹھنڈا نہ ہو جائے۔ (۶)

---

(۱) بدائع: ۴/۲۱۹، عالمگیری: ۵/۳۰۰

(۲) درمختار مع الشامي: ۹/۴۲۶ (۴)

(۳) مسلم: ۳۶۱۵، ترمذي: ۱۳۲۹، نسائي: ۴۳۲۹، ابوداؤد: ۲۴۳۲ ابن ماجه: ۳۱۶۱، احمد: ۱۶۴۹۰ (م ش)

(۴) حاکم: ۴/۲۳۳ (م ش)

(۵) عالمگیری: ۵/۲۸۷ و ۲۸۸، بدائع: ۴/۲۱۹ (م ش)

(۶) درمختار مع الشامي: ۹/۴۲۶، بدائع: ۵/۲۲۳

متفرق مسائل

(۱) عید کی نماز سے پہلے قربانی کرنا جائز نہیں؛ لیکن جس شہر میں کئی جگہ نمازِ عید ہوتی ہو تو شہر میں کسی جگہ بھی نمازِ عید ہو گئی، تو پورے شہر میں قربانی جائز ہو جاتی ہے۔ (۱)

(۲) قربانی کے جانور کے اگر ذبح سے پہلے بچہ پیدا ہو گیا یا ذبح کے وقت اس کے پیٹ سے زندہ بچہ نکل آیا تو اس کو بھی ذبح کر دینا چاہیے۔ (۲)

(۳) جس شخص پر قربانی واجب تھی اگر اس نے قربانی کا جانور خرید لیا پھر وہ گم ہو گیا یا چوری ہو گیا، تو واجب ہے کہ اس کی جگہ دوسری قربانی کرے۔ اگر دوسری قربانی کے بعد پہلا جانور مل جائے، تو بہتر یہ ہے کہ اس کی بھی قربانی کر دے؛ لیکن اس کی قربانی اس پر واجب نہیں۔ اور اگر یہ شخص غریب ہے جس پر پہلے سے قربانی واجب نہ تھی، نفلی طور پر اس نے قربانی کے لیے جانور خرید لیا پھر وہ مر گیا یا گم ہو گیا، تو اس کے ذمے دوسری قربانی واجب نہیں۔ ہاں! اگر گم شدہ جانور قربانی کے دنوں میں مل جائے، تو اس کی قربانی کرنا واجب ہے اور ایامِ قربانی کے بعد ملے تو اس جانور یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا واجب ہے۔ (۳)

(۴) اگر غریب آدمی جو قربانی نہیں کر سکتا، قربانی کرنے والوں کی مشابہت کے طور پر مرغی یا بطخ کی قربانی کرے، تو یہ مکروہ ہے اور مجوسیوں کا طریقہ ہے۔ (۴)

(۵) اگر سات آدمیوں نے مل کر ایک گائے قربانی کے لیے خریدی، پھر ان

---

(۱) بدائع : ۵/۲۲۱

(۲) بدائع : ۵/۲۲۰

(۳) بدائع : ۵/۱۹۹

(۴) عالمگیری: ۵/۳۰۰

میں سے ایک کا انتقال ہوگیا، تو اگر اس مرحوم کے تمام وارث مرحوم کی طرف سے قربانی کی اجازت دے دیں، تو جائز ہوگا اور اگر وارثین کی اجازت کے بغیر باقی حصہ دار مرحوم کی طرف سے قربانی کریں گے، تو کسی کی بھی قربانی ادا نہ ہوگی۔ (۱)

قربانی کا گوشت

(۱) جس جانور میں کئی حصہ دار ہوں تو گوشت وزن کر کے تقسیم کیا جائے، اندازہ سے تقسیم نہ کریں۔ (۲)

(۲) افضل یہ ہے کہ قربانی کا گوشت تین حصہ کر کے ایک حصہ اپنے اہل وعیال کے لیے رکھے، ایک حصہ احباب واعزہ میں تقسیم کرے، ایک حصہ فقراء ومساکین میں تقسیم کرے اور جس شخص کا عیال زیادہ ہو وہ تمام گوشت خود بھی رکھ سکتا ہے۔ (۳)

(۳) قربانی کا گوشت فروخت کرنا حرام ہے۔ (۴)

(۴) ذبح کرنے والے کی اُجرت میں گوشت یا کھال دینا جائز نہیں، (بلکہ اس کام کی) اُجرت علیحدہ دینی چاہیے۔ (۵)

قربانی کی کھال

(۱) قربانی کی کھال کو اپنے استعمال میں لانا مثلاً مصلی بنا لیا جائے یا چمڑے کی کوئی چیز ڈول وغیرہ بنوالیا جائے، یہ جائز ہے؛ لیکن اگر اس کو فروخت کیا، تو اس کی

---

(۱) درمختار مع الشامي: ۹/۴۷۱، عالمگیری: ۵/۳۰۵

(۲) الشامي: ۹/۴۶۰

(۳) الشامي: ۹/۴۷۳، بدائع: ۵/۲۲۳،

(۴) البحرائق: ۸/۲۶، درمختار مع الشامي: ۹/۴۷۵

(۵) الشامي: ۹/۴۷۵، البحر الرائق: ۸/۳۲۷

قیمت اپنے خرچ میں لانا جائز نہیں؛ بل کہ صدقہ کرنا اس کا واجب ہے اور قربانی کی کھال کو فروخت کرنا بدون نیتِ صدقہ کے جائز بھی نہیں۔ (۱)

(۲) قربانی کی کھال کسی خدمت کے معاوضہ میں دینا جائز نہیں، اسی لیے مسجد کے مؤذن یا امام وغیرہ کے حق الخدمت کے طور پر ان کو کھال دینا درست نہیں۔ (۲)

اضافہ: اسی سے معلوم ہو گیا کہ بعض مشترکہ قربانی کا انتظام کرنے والے جو قربانی کے چمڑوں کو جانور کی کٹائی وصفائی کی اجرت میں خود رکھ لیتے ہیں، یہ جائز نہیں۔ (م ش)

(۳) مدارس اسلامیہ کے غریب اور نادار طلبا ان کھالوں کا بہترین مصرف ہیں کہ اس میں صدقہ کا ثواب بھی ہے، احیاءِ علمِ دین کی خدمت بھی؛ مگر مدرسین اور ملازمین کی تنخواہ اس سے دینا جائز نہیں۔

اضافہ: (۴) قربانی کی کھال مسجد یا مدرسہ کی تعمیر و مرمت میں خرچ کرنا جائز نہیں، اسی طرح دینی کتابوں کی اشاعت، رسالوں کی طباعت، شفا خانوں کی تعمیر میں لگانا بھی جائز نہیں۔ (۳)

تمت بالخير

---

(۱) عالمگیری: ۵/۳۰۱، بحر: ۸/۳۲۷

(۲) درمختار شامي: ۹/۴۷۵، بحر الرائق: ۸/۳۲۷

(۳) آپ کے مسائل اور ان کا حل: ۴/۱۱۰ (م ش)

قربانی کی کھالوں کا مصرف......ایک اہم فتویٰ

تحریر کردہ: حضرت مولانا مفتی شفیق احمد صاحب حفظہ اللہ

(جاری کردہ از: دارالافتاء جامعہ مسیح العلوم بیدواڑی بنگلور)

تصدیق کردہ

حضرت اقدس مولانا مفتی شعیب اللہ خان صاحب مفتاحی مہتمم جامعہ ہذا

سوال

کیا فرماتے ہیں علمائے دین ومفتیان شرع متین اس بارے میں:

(۱) چرم قربانی کے مصارف کیا ہیں؟

(۲) کیا کوئی ادارہ جو مسلمانوں کے تعلیمی یا اقتصادی حالات کو درست کرنے کے لیے قائم ہے چرم قربانی اصول کرسکتا ہے؟

(۳) چرم قربانی تنخواہوں میں یا مساجد کے مصارف میں خرچ کرنا کیسا ہے؟

بینوا توجروا الجواب ....وھو ملھم لِلصّواب

(۱) قربانی کی کھال کا حکم مثل قربانی کے گوشت کے ہے، جس طرح اس کا گوشت اپنے استعمال میں لانا اور غریب وامیر کو ہبہ کرنا یا صدقہ کرنا درست ہے، اسی طرح قربانی کی کھال بھی یا تو خود اپنے استعمال میں لائے کہ اس سے مصلّیٰ یا کوئی باقی رہنے والی استعمال کی چیز بنا کر اپنے استعمال میں لائے یا پھر اس کھال کو دے کر بدلے میں کوئی باقی رہنے والی استعمال کی چیز لے لے، یا پھر کسی کو وہ کھال ہدیہ

یا صدقہ کرکے مالک بنادے؛ کیوں کہ بلا مالک بنائے قربانی کی کھال دینا درست نہیں۔

علامہ حصکفی رحمہ اللہ نے درمختار میں فرمایا ہے:

"ویتصدق بجلدها أو يعمل منه نحو غربال وجراب ..

.... أو يبدله بماينتفع به باقياً الخ" (۱)

وقال: الصدقة كالهبة بجامع التبرع وحينئذ لاتصح غير مقبوضة. (۲)

اور صاحب تنویر الابصار نے فرمایا ہے:

"هى تمليک العين مجّاناً." (۳)

ان عبارتوں سے صاف ظاہر ہے کہ قربانی کی کھال صدقہ کی جاتی ہے اور صدقہ کے صحیح ہونے کے لیے مالک بنانا ضروری ہے ورنہ صدقہ صحیح نہیں ہوگا لہٰذا ہر وہ ادارہ جہاں قربانی کی کھال دی جائے وہاں یہ بات ملحوظ رہنی چاہیے کہ اس کھال کا کسی متعین شخص کو مالک بنایا جاتا ہو وہاں وہ کھال دینا درست ہے ورنہ نہیں، اسی طرح اگر وہ کھال بیچی گئی خواہ قربانی کرنے والے بیچیں یا کھال اصول کرنے والے بیچیں، تو اس کھال کی قیمت صرف وہاں خرچ کی جاسکتی ہے جہاں زکوٰۃ دی جاسکتی ہے- اور زکوٰۃ کے مصارف آیات قرآنی میں متعین کردئے گئے ہیں ان مصارف میں غربا و مساکین بھی ہیں جن میں مدارس کے وہ طلبہ بھی شامل ہیں جن کا قیام وطعام مدرسہ کے ذمہ ہے- اگر یہ رقم ان لوگوں کو دے کر مالک بنادیا جاتا ہے یا بشکل طعام یا

---

(۱) الشامي: ۶/۳۲۸

(۲) ایضا: ۵/۷۰۹

(۳) ایضا: ۵/۶۸۷

لباس یا کتابیں وغیرہ اشیاء انہیں دے کر مکمل طور پر مالک بنادیا جاتا ہے، تو قربانی کی کھال ان اداروں میں دینا درست ہے ورنہ جائز نہیں، دینے والے بھی گنہ گار ہوں گے اور لینے والے بھی گنہ گار ہوں گے۔(۱)

(۲) ادارہ کے ذمہ دار خواہ مہتمم ہوں یا صدر وسکریٹری ہوں یا کوئی اور ہوں، قربانی کی کھالوں کے مالک نہیں ہیں وہ بطور وکیل کے ہیں -ان کے ذمہ ضروری اور واجب ہے کہ کھالوں کو صحیح مصرف میں لگائیں، ورنہ عنداللہ ماخوذ ہوں گے۔اور جن کے ہاں اب تک قربانی کی کھالوں کو اس کے صحیح مصرف میں نہیں لگایا گیا ہے ان کے ذمہ ان کھالوں کی قیمت کا صدقہ واجب ہے۔(۲)

بنایہ میں ہے:

"فاذا تمولته بالبيع وجب التصدق لأن هذا الثمن حصل بفعل مكروه فيكون خبيثاً فيجب التصدق." (۳)

اسی طرح قربانی کی کھالوں کو تعمیر میں لگانا بالکل جائز نہیں خواہ وہ مسجد کی تعمیر ہو یا مدرسہ کی یا شفاخانہ یا دواخانہ کی یا اسکول یا کنویں کی یا کسی بھی ادارۂ رفاہ عام کی تعمیر میں لگانا ہرگز جائز نہیں۔

تنویر الأبصار اور اس کی شرح میں لکھا ہے: "لایصرف الی بناء نحو مسجد" علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ فرماتے ہیں

"(نحو مسجد) كبناء القناطير والسقايات " واصلاح

---

(۱) احسن الفتاویٰ: ۵۳۱/۷

(۲) احسن الفتاویٰ: ۵۳۲/۷وفتاوی رحیمیه: ۱۶۷/۶

(۳) كذافي الهدايه عن الكافي: ۴۵۰/۴

الطرقات وکری الانهار والحج والجهاد وکل مالا تملیک فیه". (۱)

(۳) قربانی کی کھالوں کو اساتذہ وملازمین کی تنخواہوں میں یا مساجد کے مصارف میں دینا بھی جائز نہیں؛ کیوں کہ صدقہ میں بلا عوض دینا شرط ہے اور مدرسین وغیرہ خدام کو ان کی خدمت کے عوض میں دیا جاتا ہے۔اسی طرح جن اداروں میں قربانی کی کھالوں سے اشیاء برائے تعلیم مثلاً کتابیں خرید کر غریب بچوں کو برائے تحصیل علم عارضی طور پر دی جاتی ہیں؛ لیکن انہیں ان چیزوں کا مالک نہیں بنایا جاتا؛ بل کہ سال ختم ہونے پر یہ کتابیں واپس لے لی جاتی ہیں، وہاں بھی قربانی کی کھال دینا درست نہیں؛ کیوں کہ تملیک جو صدقہ صحیح ہونے کی شرط ہے نہیں پائی گئی -ان سب تفصیلات کو آپ فتاویٰ عالمگیری، شامی ج۶ -۲ میں، ہدایہ ج۴ میں، فتاویٰ محمودیہ جلد۱۴ -۴ میں، فتاویٰ رحیمیہ ج۶ -۲ میں، احسن الفتاویٰ جلد۷ میں، دیکھ سکتے ہیں- واللہ تعالیٰ اعلم

فقط

العبد شفیق أحمد القاسمي (خادم دار الإفتاء)
جامعہ مسیح العلوم بیدواڑی بنگلور/۱

---

(۱) زیلعی ردالمحتار: ۳۴۴/۲

سرکاری زکوۃ بورڈ
کی شرعی حیثیت

بسم اللہ الرحمن الرحیم

سرکاری زکوۃ بورڈ کی شرعی حیثیت

تمہید و تقدیم

نحمده و نصلی علی رسوله الکریم . أما بعد:

ریاستی حکومتِ کرناٹک نے اعلان کیا ہے کہ اس نے ''زکوۃ بورڈ'' کے قیام کا منصوبہ بنایا ہے اور اس کا مقصد یہ بتایا گیا ہے کہ بیرونی ممالک میں قیام پذیر ہندوستانی مسلمانوں کو چوں کہ زکوۃ کی ادائیگی میں دشواری و تنگی پیش آرہی ہے؛ اس لیے ''بورڈ'' ان سے زکوۃ وصول کرے گا اور پھر اس کو اس کے مصرف میں خرچ کرے گا۔

یہ بات بہت ہی ظاہر ہے کہ زکوۃ اسلامی فرائض میں سے ایک اہم ترین فریضہ ہے اور اس کے چند اہم اصول وضوابط وشرائط ہیں جن کا کتب فقہ میں بالاستقلال ذکر کیا گیا ہے۔ اور یہ بھی واضح ہے کہ اس اہم ترین فریضہ کی ادائیگی میں بڑے احتیاط کی ضرورت ہے، ذراسی غفلت وکوتاہی بھی اس کی بربادی کا باعث بن سکتی ہے، اسی لئے ہمیشہ سے علما کرام نے عبادات کے باب کو نہایت اہمیت دی اور فقہی کتب میں اسی کو سب سے اول بیان کرنے کا معمول رکھا؛ تاکہ دوسرے شعبوں کی نسبت اس کی

اہمیت ظاہر ہواور لوگ بھی اس کو اسی نگاہ سے دیکھیں، جس کا کہ وہ حق دار ہے۔

اس لیے جب یہ مسئلہ سامنے، آیا کہ حکومت نے ''زکوۃ بورڈ'' قائم کرنے کا منصوبہ بنایا ہے، تو ضروری ہوا کہ اس بورڈ کی شرعی حیثیت معلوم کی جائے اور یہ واضح کیا جائے، کہ یہ بورڈ شرعی اصول وشرائط کے مطابق ہے یا نہیں؟ تا کہ اس میں زکوۃ دینے یا نہ دینے کا فیصلہ کیا جاسکے، کہ اگر شرعی اصول وشرائط پر اُترتا ہے، تو اس میں زکوۃ دی جائے اور نہیں اُترتا، تو نہ دی جائے اور پھر حکومت سے اس سلسلے میں نظر ثانی کی گزارش کی جائے۔

چناں چہ بعض علما کرام نے اس پر غور فرما کر اپنا فتوی بھی شائع فرمایا ہے، امیر شریعت کرناٹک حضرت مولانا ابوالسعود احمد صاحبؒ کا فتوی اس سلسلے میں اخبارات کی زینت بن چکا ہے اور اس سے اجمالی طور پر مسئلے کی نوعیت بھی سب کے سامنے آچکی ہے۔ احقر کے پاس بھی اس سلسلے کے بعض خطوط آئے، جن میں اس بورڈ کی شرعی حیثیت کا سوال کیا گیا تھا اور احقر ان سوالات کے مجمل ومختصر اور بعض کسی قدر مفصل جوابات خطوط کے ذریعے دے چکا ہے، پھر خیال ہوا کہ اس مسئلے پر ذرا تفصیل سے لکھا جائے تو مناسب ہے؛ تا کہ وضاحت کے ساتھ عوام کے سامنے مسئلے آجائے، اس لیے ذیل کی سطور لکھنے کی سعادت حاصل کر رہا ہوں۔

فقط

محمد شعیب اللہ خان

مہتمم جامعہ اسلامیہ مسیح العلوم، بنگلور

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مسئلے کے دو پہلو

سب سے اول اس پر نظر ڈالیے کہ ''زکوۃ بورڈ'' کے مسئلے کے ہمارے سامنے دو پہلو ہیں: ایک تو یہ کہ حکومت کو کیا یہ حق پہنچتا ہے کہ وہ مسلمانوں سے زکوۃ وصول کرے؟ دوسرا یہ کہ مسلمانوں کو کیا اس کی اجازت ہے کہ وہ اپنی رضاء وخوشی سے اپنی زکوۃ اس ''زکوۃ بورڈ'' کے حوالہ کریں؛ تاکہ بورڈ اس کو مصارفِ زکوۃ میں خرچ کرے؟ ہم ان دونوں پہلوؤں پر الگ الگ بحث کریں گے۔

اسلامی حکومت ہی زکاۃ کی وصولی کی حقدار ہے

جہاں تک پہلے مسئلے یا پہلے رُخ کا تعلق ہے، اس پر غور کرنے سے پہلے یہ ذہن نشین کر لینا چاہیے کہ ہماری حکومت ''لادینی'' یعنی ''سیکولر'' حکومت ہے اور یہ اگرچہ ہم پر حاکم ہے؛ لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کے سربراہ کو امام المسلمین وامیر المومنین کی حیثیت حاصل ہو جائے؛ کیوں کہ کوئی غیر مسلم و بے دین، مسلمانوں کا امام وامیر نہیں ہو سکتا۔

پس ہم پر حاکم موجودہ حکومت نہ اسلامی حکومت ہے اور نہ ہی اس کا سربراہ امام وامیر کے قائم مقام ہے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ جو حق اسلامی حکومت اور اس کے سربراہ امام وامیر کو شرعاً حاصل ہے، وہ کسی لادینی حکومت اور اس کے سربراہ کو حاصل

نہیں ہوسکتا اور نہ ہی کسی کو اجازت ہوسکتی ہے کہ وہ اس شرعی حق کو چرائے اور اس میں کسی قسم کا تصرف کرے۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ زکوۃ کی وصولی کا حق کس کو ہے؟ اس سلسلے میں فقہا وعلما نے تصریح کی ہے کہ یہ حق صرف اسلامی حکومت کے سربراہ و امام و امیر کو حاصل ہے۔

اور اس کی دلیل قرآن وحدیث سے دی گئی ہے، قرآن میں اللہ کا ارشاد ہے:

﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾

[التوبة: ۱۰۳]

(آپ (اے نبی!) ان کے اموال میں سے صدقہ وصول کیجیے؛ تاکہ آپ ان کو اس کی وجہ سے پاک وصاف کریں اور ان کو دعاء دیں، کہ آپ کی دعاء ان کے لیے سکون کا باعث ہے اور اللہ تعالی سننے والے جاننے والے ہیں۔)

اس آیت میں حضور علیہ السلام کو مسلمانوں کے مال کا صدقہ وصول کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور فقہاء نے لکھا ہے کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلمانوں کے امیر و امام کی یہ ذمہ داری وحق ہے۔

صاحب بدائع الصنائع رحمہ اللہ کہتے ہیں:

"والآية نزلت في الزكاة و عليه عامّة أهل التأويل، أمر نبيه صلى الله عليه وسلم بأخذ الزكاة، فدل على أن للإمام المطالبة ذلك والأخذ".

(یہ آیت زکاۃ کے بارے میں نازل ہوئی ہے اور عام اہل تفسیر اسی پر ہیں، اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم کو زکاۃ وصول کرنے کا حکم دیا ہے، یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ امام کو اس کے مطالبہ کا اور وصول کرنے کا حق ہے)(۱)

اور حدیث میں حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو اللہ کے نبی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم نے جب یمن بھیجا تھا، تو منجملہ اور باتوں کے یہ بھی فرمایا تھا:

" أخبرهم أن الله قد فرض عليهم صدقةً تُؤخَذُ من أغنيائهم و تُرَدُّ إلى فقرائهم".

(وہاں کے لوگوں کو بتا دینا کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر صدقہ فرض کیا ہے جو ان کے مالداروں سے لیا جائے گا اور ان کے فقراء میں تقسیم کیا جائے گا۔)(۲)

اس سے علما نے یہ مسئلہ اخذ کیا کہ زکاۃ کی وصولی کا حق صرف امام المسلمین اور اس کے نائبین کو حاصل ہے۔ چناں چہ محدث کبیر علامہ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے فتح الباری میں، علامہ امیر الصنعانی رحمہ اللہ نے سبل السلام شرح بلوغ المرام میں علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے نیل الاوطار میں اور علامہ شمس الحق عظیم آبادی رحمہ اللہ نے عون المعبود میں اس حدیث سے علما کرام کے اس استدلال کا ذکر کیا ہے:

---

(۱) بدائع الصنائع: ۲/۳۵

(۲) بخاري: ۱۳۳۱، مسلم: ۱۹، ترمذي: ۶۲۵، ابو داؤد: ۱۵۸۴، نسائي: ۲۴۳۵، ابن ماجه: ۱۷۸۳، احمد: ۱/۲۳۳

”اُسْتُدِلَّ بِهٖ عَلَى أَنَّ الإِمَامَ هُوَ الَّذِي يَتَوَلَّى قَبْضَ الزَّكَاةِ وَ صَرْفَهَا إِمَّا بِنَفْسِه وَ إِمَّا بِنَائِبِه.“

(علمانے اس (حدیث کے اس جملے) سے استدلال کیا ہے کہ زکاۃ کے وصول کرنے اور اس کو صرف کرنے کا متولی وذمے دار امام وامیر ہے، وہ خود یہ کام کرے یا اس کا مقرر کردہ نائب۔)(۱)

معلوم ہوا کہ قرآن وحدیث کی رو سے امیر المومنین یا اس کا نائب ہی زکوۃ کی وصولیابی کا ذمے دار وحق دار ہے، دوسروں کو اس میں مداخلت کی اجازت نہیں؛ لہٰذا ہماری اس لادینی حکومت کو کسی طرح یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ مسلمانوں سے زکاۃ وصول کرے اور اس کو صرف کرے۔

امام کو بھی محدود اختیار ہے

پھر یہ بھی ملحوظ رہے کہ امام المومنین وامیر المومنین کو بھی زکاۃ کی وصولی کے سلسلے میں کلی اختیارات نہیں دیے گئے ہیں؛ بل کہ محدود اختیارات دیے گئے ہیں۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ شرعاً مال کی دو قسمیں ہیں: ایک مالِ ظاہر ہے اور دوسرے مالِ باطن مالِ ظاہر سے مراد بکری، گائے اور اونٹ وغیرہ وہ جانور ہیں جو سال کا اکثر حصہ چراگاہوں میں چرتے ہوں اور مالِ باطن سے مراد سونا، چاندی، روپیہ پیسہ و دیگر سامانِ تجارت ہے۔

احادیث میں نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے صرف مال ظاہر کی زکاۃ کا وصول کرنا اور اس کے لیے عاملین زکاۃ کو روانہ کرنا ثابت ہے اور مال باطن کی زکاۃ کا

---

(۱) فتح الباري: ۳/۳۶۰، سبل السلام: ۲/۱۲۰، نيل الاوطار: ۴/۱۷۱، عون المعبود: ۴/۳۲۷

وصول کرنا کہیں مروی نہیں؛ اسی لیے ایک روایت میں امام احمد رحمۃ اللہ نے کہا:

”یستحب دفع زکاة الأموال الظاهرة إلى السلطان دون الباطنة؛ لأن النبي صلی اللہ علیہ وسلم وخلفائه رضی اللّٰه عنهم کانوا یبعثون سُعَاتهم لقبض زکاة الأموال الظاهرة دون الباطنة.“

(اموال ظاہرہ کی زکاۃ امام کے حوالے کرنا مستحب ہے، نہ کہ اموال باطنہ کی؛ کیوں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے خلفاء کرام اموال ظاہرہ کی زکوۃ وصول کرنے کے لیے اپنے کارندوں کو بھیجتے تھے اموال باطنہ کی زکوۃ کے لیے نہیں بھیجتے تھے۔)(۱)

اور علامہ کاسانی رحمۃ اللہ نے امام ابو منصور ماتریدی رحمۃ اللہ کے حوالے سے لکھا ہے کہ انھوں نے کہا:

”لم یبلغنا أن النبي صلی اللہ علیہ وسلم بعث في مطالبة المسلمین بزکاة الورق و أموال التجارة ولکن الناس کانوا یعطون ذلک، ومنهم من کان یحمل إلى الأئمة فیقبلون منه ذلک ولا یسئلون أحدا عن مبلغ ماله ولا یطالبون بذلک.“

(ہمیں یہ بات نہیں پہنچی کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں سے سونے چاندی اور تجارتی مالوں کی زکاۃ وصول کرنے کسی کو بھیجا ہو؛ لیکن لوگ خود یہ ان کو دے دیا کرتے تھے، پس بعض لوگ اماموں و حاکموں کے پاس زکوۃ لے جاتے اور وہ ان سے اس کو قبول

(۱) الکافي: ۱/ ۲۳۸

کرلیتے تھے، مگران سے ان کے مبلغ مال کے بارے میں پوچھتے نہیں تھےاور نہ زکاۃ کاان سے مطالبہ کرتے تھے۔)(۱)

اس سے فقہا کرام نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ امام وامیر کو مالِ ظاہر کی زکاۃ کے وصول کرنے کا حق واختیار ہے، مال باطن کی وصولی کا حق نہیں، الا یہ کہ خود مال والے اپنی رضا وخوشی سے امام کو دینا چاہیں، تو وہ دے سکتے ہیں۔اسی لیے حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ نے اپنی خلافت کے دور میں ایوب بن شرحبیل کولکھا تھا:

''خُذ من المسلمين من كلّ أربعين ديناراً ديناراً ، ومن أهل الكتاب من كلّ عشرين ديناراً إذا كانوا يريدونها ، ثم لا تأخذ منهم شيئاً حتى رأس الحول، فإنّي سمعتُ ذلک ممّن سَمِع النبيَّ صلى الله عليه وسلم يقولُ ذلک''.

(مسلمانوں سے ہر چالیس دینار پر ایک دیناراور اہل کتاب سے ہر بیس دینار پر ایک دینار وصول کرو، اگر وہ چاہیں، پھر ایک سال تک کچھ نہ لو؛ کیوں کہ میں نے یہ بات ان سے سنی ہے، جنھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے۔)(۲)

اس میں حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ نے صاف فرمایا ہے کہ اگر وہ اپنے ارادہ سے دیں تو وصول کرو، ورنہ مالِ باطن کی وصولی کا حق نہیں ہے۔

فقہاء کرام کی تصریحات

اب لیجیے فقہا کرام کی اس سلسلے میں تصریحات بھی ملاحظہ کیجیے، حنفی فقیہ علامہ

---

(۱) بدائع الصنائع: ۲/۳۵-۳۶

(۲) طحاوی: ۱/۲۶۳

ابن نجیم المصری رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ:

"لأنه ليس للسلطان ولاية أخذ زكاة الأموال الباطنة".

(کیوں کہ سلطان کو اموال باطنہ کی زکاۃ وصول کرنے کا حق ولایت حاصل نہیں ہے۔)(۱)

علامہ ابن عابدین الشامی الحنفی رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

"لما كثرت الأموال في زمن عثمان رضي الله عنه وعلم أن في تتبّعها ضرراً بأصحابها رأى المصلحة في تفويض الأداء إليهم بإجماع الصحابة ، فصار أرباب الأموال كالوكلاء عن الإمام و لم يبطل حقه عن الأخذ ،ولذا قال أصحابنا: لو علم من أهل بلدةٍ أنّهم لا يُؤدُّون زكاة الأموال الباطنة فإنه يطالبهم ، وإلا فلا لمخالفة الإجماع".

(خلاصہ یہ ہے کہ جانوروں کی زکوۃ اور دوسرے اموال کی زکاۃ کے وصول کرنے کا حق امام المسلمین کو تھا؛ لیکن جب حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانے میں اموال کی کثرت ہوگئی اور ان کا پیچھا کرنے میں مال والوں کا حرج تھا، تو آپ نے صحابہ کے اجماع سے مصلحت اس میں دیکھی کہ مال والوں ہی کو اس کی ادائیگی کی ذمہ داری سپرد کردی جائے؛ لہٰذا اصحابِ مال امام کے وکیل کی طرح ہوگئے؛ لیکن امام سے اس کا حق ساقط نہیں کیا؛ اسی وجہ سے ہمارے اصحاب نے کہا ہے کہ اگر امام کو کسی شہر والوں کے بارے میں علم ہوا کہ وہ اموال باطنہ کی زکاۃ نہیں دیتے، تو

(۱) البحر الرائق: ۲/۲۲۷، نیز ۲/۲۴۰

وہ ان سے مطالبہ کرسکتا ہے، ورنہ اجماع کی خلاف ورزی کی وجہ سے مطالبہ نہیں کرسکتا۔)(۱)

امام زرکشی شافعی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب "خبايا الزوايا" میں اور امام نووی رحمہ اللہ نے "روضة الطالبين" میں ذکر کیا ہے:

" وأما الأموال الباطنة، فقال الماوردي :ليس للولاة نظر في زكاتها فأربابها أحق بها. "

(اور رہے اموال باطنہ، تو امام ماوردی نے کہا کہ حاکموں کو ان کے زکاۃ کے بارے میں نظر کا حق نہیں ہے؛ بل کہ مالکین اموال ہی اس کے زیادہ حقدار ہیں۔)(۲)

امام نووی شافعی رحمہ اللہ نے کہا:

" قال الشافعي والأصحاب رحمهم الله : للمالک أن يفرق زكاة ماله الباطن بنفسه، وهذا لاخلاف فيه و نقل أصحابنا فيه إجماع المسلمين. "

(امام شافعی اور ان کے اصحاب رحمہم اللہ نے کہا کہ مالک مال کو حق ہے، کہ وہ اپنے مالِ باطن کی زکاۃ خود ہی تقسیم کردے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور ہمارے اصحاب نے اس سلسلے میں اجماع نقل کیا ہے۔)(۳)

---

(۱) شامي: ۲/۲٦۰

(۲) خبايا الزوايا: ۱/۱۴۰، روضة الطالبين: ۲/۲۰٦

(۳) المجموع: ٦/۱۴۷

امام ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے فرمایا:

” وقد أطبق الفقهاء بعد ذلک على أن لأرباب الأموال الباطنة مباشرة الإخراج وشذّ من قال بوجوب الدفع إلى الإمام، وهو رواية عن مالک وفي القديم للشافعي نحوه على تفصيل عنهما.“

(فقہا نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ اموال باطنہ کے مالکین اپنے مال کی زکاۃ خود ہی نکال سکتے ہیں اور جس نے اس کی زکاۃ امام کے حوالے کرنے کو واجب کہا، وہ جماعت سے الگ ہو گیا اور یہ امام مالک رحمہ اللہ کی ایک روایت ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے قول قدیم میں بھی اسی جیسی بات کچھ تفصیل کے ساتھ ہے۔)(۱)

اور شافعی فقیہ علامہ خطیب الشربینی رحمہ اللہ نے ”مغنی المحتاج“ میں لکھا ہے:

”وله أن يؤدي بنفسه زكاة المال الباطن وإن طلبها الإمام، وليس للإمام أن يطالبه بقبضها بالإجماع كما قاله في المجموع.“

(اور مال والے کو مال باطن کی زکاۃ خود ہی نکالنے کی اجازت ہے، اگرچہ کہ امام اس کا مطالبہ کرے اور امام کو اس کی وصولی کے مطالبے کا کوئی حق نہیں، ”المجموع“ میں اسی طرح لکھا ہے۔)(۲)

---

(۱) فتح الباری: ۱۳/۳۵۵

(۲) مغنی المحتاج: ۱/۴۱۳

ان ساری عبارات سے یہ بات آشکارا ہوگئی کہ امام المسلمین کو صرف اموال ظاہرہ کی زکاۃ وصول کرنے کا حق ہے اور اموال باطنہ کی زکاۃ وصول کرنے کا اس کو حق نہیں اور اس پر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانے میں حضرات صحابہ اور بعد کے ادوار میں علما کا اجماع ہو چکا ہے اور جو اس کے خلاف یہ کہتے ہیں کہ اموال باطنہ کی زکاۃ بھی امام کو دینا واجب ہے اور اس کو اس کے مطالبہ کا حق ہے، انھوں نے اجماع کی خلاف ورزی کی ہے؛ لہٰذا جو واقعی امام المسلمین و امیر المؤمنین ہو، اس کو بھی اموال ظاہرہ کی زکوۃ ہی وصول کرنے کی گنجائش ہے اور اموال باطنہ میں اس کو یہ حق نہیں، الا یہ کہ مالک ان اموال کو لے کر شہر سے باہر جائے، تو امام کو یہ حق ہے کہ وہ اس کی بھی زکاۃ وصول کرے۔

زکاۃ بورڈ کا قیام، حق شرعی کا غصب

اس تفصیل سے معلوم ہوا:

اولاً : تو زکاۃ کی وصولیابی کا حق صرف اسلامی حکومت کو ہے؛ لہٰذا اس حق شرعی میں مداخلت کرنا اور غیر اسلامی حکومت کا اپنے لیے یہ حق ثابت کرنا یا اس کا دعویٰ کرنا صریح دین و شریعت میں مداخلت اور حق شرعی کا غصب ہے اور مداخلت في الدین اور حق شرعی کے غصب کا حرام و ناجائز ہونا ظاہر ہے، لہٰذا زکوۃ بورڈ کا قیام مداخلت في الدین و حق شرعی کے غصب کے مترادف ہونے کی وجہ سے ناجائز و باطل ہے۔

ثانیاً: اسلامی حکومت کو بھی کلی اختیار نہیں؛ بل کہ صرف مال ظاہر کی وصولی کا اختیار ہے، تو غیر اسلامی حکومت تو بدرجۂ اولی اس کا اختیار نہیں رکھتی، کہ مال باطن

کی زکاۃ وصول کرے اور یہ ظاہر ہے کہ ہندوستان میں ہو یا بیرون ہندوستان آج کل اکثر لوگ مال باطن، چاندی سونا وغیرہ کے ہی مالک ہوتے ہیں، جانور یا تو پالتے نہیں یا بہت ہی محدود مقدار میں پالتے ہیں، جن پر زکاۃ کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، مثلاً کسی کے پاس چالیس بکریاں ہوں، تو ایک بکری زکاۃ میں وصول کی جائے گی اور اگر کسی کے پاس تیس گائے ہوں، تو ایک سال کا گائے کا بچہ زکوۃ میں وصول کیا جائے گا، وعلی ہذا القیاس دوسرے جانوروں کا معاملہ ہے۔ اب ایسے کون لوگ ہیں یا کتنے ہیں؟ غور کر لیا جائے۔

پھر کیا اس بورڈ کا قیام لغو حرکت کے مترادف نہ ہوا؟ اور پھر یہاں جو کہا جا رہا ہے کہ بیرونی ممالک میں مقیم ہندوستانیوں سے زکاۃ وصول کی جائے گی، تو کیا یہ لوگ وہاں بکری اور گائے اور اونٹ وغیرہ پال رہے ہیں؟ کیا یہ مضحکہ خیز بات نہیں ہے؟

الغرض یا تو ''زکوۃ بورڈ'' کا قیام مداخلت فی الدین کہلانے کا مستحق ہے یا مضحکہ خیز و لغو حرکت! پس لادینی و غیر اسلامی حکومت کو اس کا کسی طرح حق نہیں کہ اس شرعی حکم و شرعی حق میں دخل اندازی کرے۔

مسئلہ کا دوسرا رُخ

یہاں تک مسئلہ کے پہلے رُخ پر بحث تھی، اب آیئے اس کے دوسرے پہلو کی طرف اور وہ ہے اپنی خوشی و رضا سے یا حکومت کے جبر کی بنا پر زکوۃ کا ''لادینی حکومت'' کے حوالے کرنے کا مسئلہ کہ مسلمانوں کو اس کی اجازت ہے یا نہیں؟ یہاں پہلے اور دوسرے پہلو میں فرق بھی واضح کر دینا ضروری ہے۔ وہ یہ کہ پہلے رخ کا حاصل یہ تھا کہ ''لادینی حکومت'' کو جبراً مسلمانوں سے زکاۃ وصول کرنے کا حق ہے یا نہیں؟ اس کا جواب اوپر معلوم ہو چکا کہ ''لادینی حکومت'' اس کی مجاز نہیں ہے

اور دوسرا رخ یہ ہے کہ اگر خدانخواستہ مسلمانوں کو جبر کیا گیا یا بلا جبر خود مسلمان اپنی رضا سے اس ''بورڈ'' میں زکوۃ دے سکتے ہیں یا نہیں؟ اس کا کیا حکم ہے۔

اس سلسلہ میں دو موٹی موٹی اور عام فہم باتیں عرض کرتا ہوں:

(۱) پہلی بات تو یہ ہے:

امام المسلمین وامیر المؤمنین کی حیثیت زکاۃ کی وصولی کے معاملے میں فقرا ومساکین کے وکیل کی ہے؛ اس لیے کہ جب اس کو امیر تسلیم کرلیا، تو اپنے امور میں لوگوں نے اس کو اپنا وکیل بھی بنادیا؛ لہٰذا امام وامیر جب لوگوں سے زکوۃ وصول کرکے، اس کو اپنے قبضہ میں کرلے گا، تو چوں کہ وہ فقرا ومساکین کا وکیل ہے؛ اس لیے یہ قبضہ فقرا ومساکین کا قبضہ ہوگا؛ کیوں کہ وکیل کا قبضہ مؤکل کے قبضہ کے حکم میں ہوتا ہے، لہٰذا زکاۃ دہندہ امام وامیر کو زکوۃ دے کر اس فریضہ سے سبکدوش ہوجاتا ہے، آگے امام ذمہ دار ہے کہ وہ اس کو مصارفِ زکاۃ میں حکم شرعی کے مطابق خرچ کرے، اگر وہ اس میں کوتاہی کرے گا، تو اس کا وبال اسی پر ہے اور زکوۃ دہندہ کی زکوۃ میں نہ کوئی خرابی آئے گی اور نہ ہی دوبارہ وہ اس کے ادا کرنے کا مکلّف ہوگا۔

اس کے برخلاف غیر اسلامی حکومت کا سربراہ اس حیثیت کا حامل نہیں ہے؛ کیوں کہ جب غیر مسلم و بے دین کو مسلمانوں پر ولایت وامارت حاصل نہیں، تو وہ نہ تو مسلمانوں کا امیر ہوا، نہ ان کے امور کا ولی و وکیل ہوا؛ اس لیے اس کا قبضہ فقرا ومساکین کے قبضے کے حکم میں نہ ہوگا، لہٰذا اگر زکاۃ دہندہ نے زکاۃ اس کے حوالے کردی اور وہ مصارف زکاۃ میں نہ لگائی گئی تو زکاۃ دہندہ کی زکاۃ کسی طرح ادا نہ ہوگی اور وہ برابر اس کی ادائیگی کا مکلّف ومخاطب رہے گا۔

مثال کے طور پر یوں سمجھیے کہ ایک شخص کا قرضہ زید پر ہے، قرض دہندہ نے زید

کے پاس اپنا وکیل بھیجا کہ زید سے قرض وصول کر کے لائے اور زید نے اس کا قرضہ وکیل کے حوالے کر دیا، اب اگر وکیل مؤکل کے پاس یہ قرض نہ پہنچائے، تو زید سے مطالبہ نہیں ہوسکتا؛ بل کہ اب مطالبہ وکیل ہی سے ہوگا؛ اس لیے کہ وکیل کا قرضہ پر قبضہ کر لینا مؤکل (یعنی قرض دہندہ) کے قبضہ کے حکم میں ہے، لہٰذا زید اس ذمے داری سے سبکدوش ہوگیا؛ لیکن اگر قرض دہندہ نے وکیل نہیں بھیجا، زید نے خود کسی کو اس کا قرضہ پہنچانے کے لیے دیا اور اس نے یہ قرض نہ پہنچایا، تو قرض کا مطالبہ زید ہی سے ہوگا اور پھر دوبارہ جب تک وہ قرض ادا نہ کرے گا برابر ادائیگی کا مکلّف رہے گا؛ کیوں کہ قرض دہندہ نے نہ خود اپنے قرضے پر قبضہ کیا، نہ کسی اور کے ذریعے سے کرایا۔

جب یہ واضح ہوگیا، تو اب قابل غور بات یہ ہے کہ اگر مسلمان اپنی زکاۃ اس ''لادینی بورڈ'' کے حوالے کر دیں، تو ان زکوۃ دینے والوں کی زکوۃ تو ابھی ادا نہیں ہوئی؛ بل کہ اس وقت ادا ہوگی جب کہ وہ رقم مصرفِ زکوۃ میں خرچ ہو جائے اور بالفاظ دیگر غربا وفقرا اور محتاج لوگوں کے پاس پہنچ جائے اور حالات وقرائن پوری قوت کے ساتھ اس بات کے دلائل فراہم کر رہے ہیں کہ یہ بورڈ کبھی بھی اس کو صحیح مصرف میں نہیں لگائے گا؛ کیوں کہ حکومت جن لوگوں کو اس بورڈ کی ذمہ داری سونپے گی کیا یقین ہے کہ وہ سب کے سب خدا ترس، مفاد پرستی سے دور اور دین کا صحیح علم اور قوم وملت کا درد رکھنے والے ہوں گے؟ بل کہ حالات تو اس کے خلاف کی یقین دہانی کر رہے ہیں، کیا دیگر اداروں، تنظیموں اور بورڈوں کا حال معلوم نہیں؟ کیا وقف بورڈ ہی عبرت حاصل کرنے کے لیے کافی نہیں؟

پھر کیسے بھروسہ کیا جا سکتا ہے کہ ہماری زکاۃ بلا کسی خطرہ کے مستحقین تک پہنچ

جائے گی اور اس میں کسی قسم کی خیانت نہ ہوگی؟ غور کیجیے کہ اگر ایک کو یقین ہے کہ زید بے دین ہے، خیانت کرتا ہے، دھوکہ باز ہے، تو کیا وہ آدمی زید کو زکاۃ یہ کہہ کر حوالہ کردے گا کہ یہ فقرا میں تقسیم کردو؟ ہرگز نہیں کرے گا، اگر ایسا کرے گا، تو سخت مجرم قرار دیا جائے گا؛ کیوں کہ اس نے اپنے اختیار سے زکوۃ کو ضیاع کے خطرہ میں ڈال دیا ہے، اسی طرح اگر مسلمان اس بورڈ کو زکاۃ دیں گے تو ضرور گنہ گار ہوں گے۔"

(۲) دوسری بات یہ ہے:

جب سیدھا سیدھا راستہ ہو اور اس سے بآسانی مقصد تک رسائی حاصل ہوسکتی ہو، تو ظاہر ہے کہ کسی پرخطر و پیچیدہ راستہ کو اختیار کرنا مسلمان کی شان سے تو بعید ہے ہی، کسی معمولی انسان کی بھی شان کے خلاف ہے، اس لیے جب شریعت میں زکوۃ ادا کرنے کا یہ آسان طریقہ موجود ہے کہ زکوۃ دہندہ خود اپنے طور پر مستحق افراد کو زکوۃ کی رقم پہنچا سکتا ہے، تو اس کو چھوڑ کر اس لادینی "سرکاری زکوۃ بورڈ" کا راستہ ادائیگیٔ زکاۃ کے لیے کیوں اختیار کیا جائے؟ پس اس پُرخطر راستہ کو اس کام کے لیے ہرگز ہرگز اختیار نہ کرنا چاہیے ورنہ پشیمانی ہی نہیں؛ بل کہ بڑی پریشانی کا بھی سامنا کرنا پڑے گا۔

غیر مسلم حاکم کو زکاۃ دینے کا حکم

اس سلسلے میں مصنف عبد الرزاق رحمہ اللہ میں ایک روایت حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ان کے پاس ایک شخص آیا اور اپنے مال کی زکاۃ کے بارے میں سوال کیا، حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ **"ادفعها إلى السلطان"** (بادشاہ کے حوالے کردو) اس نے عرض کیا کہ ہمارے امرا و حکام دھاقین ہیں، آپ نے

پوچھا کہ دھاقین کون ہوتے ہیں؟ اس نے کہا کہ مشرکین میں سے ہیں، آپ نے فرمایا کہ: ”**فلا تدفعها إلى المشركين**“ (زکاۃ مشرک حکام کے حوالے نہ کرنا۔)(۱)

اس روایت سے ہمارے بیان کی تائید ہوتی ہے کہ غیر مسلم حکام کو زکاۃ دینا ممنوع ہے، حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے اسی کو سائل کے سوال کے جواب میں فرمایا ہے۔

فاسق امیر کو زکوۃ دینے کا حکم

یہ تو غیر مسلم حکام کا مسئلہ ہے، اگر کوئی مسلمان حاکم بھی زکاۃ کے اموال کو صحیح مصرف میں خرچ نہ کرتا ہو اور اس کا غلط استعمال کرتا ہو، تو بعض صحابہ وتابعین وائمہ نے ایسے مسلم حکام کو بھی زکوۃ دینے سے منع کیا ہے اور بعض حضرات اس کے خلاف ظالم و جابر اور فاسق و فاجر حکام کو بھی زکاۃ حوالے کرنے کی اجازت دیتے ہیں۔

”المدونة الكبرى“ میں ہے کہ ابن وھب رحمہ اللہ نے کہا کہ مجھے بہت سے اہل علم نے بتایا کہ عبداللہ بن عمرو بن العاص، عبداللہ بن عمر، جابر بن عبداللہ، سعد بن ابی وقاص، حذیفہ بن الیمان، انس بن مالک، ابوقتادہ، ابوسعید خدری، ابو ہریرہ، عائشہ، ام سلمہ، محمد بن کعب القرظی، مجاہد، عطاء قاسم، سالم، محمد بن المنکدر، عروہ بن الزبیر، ربیعہ بن ابی عبدالرحمٰن، مکحول، اور قعقاع بن حکیم وغیرہ حضرات اہل علم سلطان کو زکاۃ دینے کا حکم دیتے تھے اور خود بھی اپنی زکاۃ اس کو دیتے تھے۔(۲)

---

(۱) مصنف عبدالرزاق: ۴/۴۷

(۲) المدونة الكبرى: ۳۲۹/۲

جو حضرات فاسق حکام کو زکاۃ حوالے کرنے کی اجازت دیتے ہیں ان کے متعدد دلائل ہیں، ان کی ایک دلیل تو یہ حدیث ہے، جو حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک شخص نے کہا کہ اگر میں آپ کے قاصد کو زکاۃ ادا کردوں، تو کیا میں اللہ و رسول کے پاس بری ہو جاؤں گا؟ آپ نے فرمایا کہ ہاں! جب تو میرے قاصد کو زکاۃ دیدے گا، تو تو اللہ و رسول کے پاس بری ہو جائے گا، پس تجھے اس کا اجر ملے گا اور اس کا گناہ اسی پر جو اس کو بدل دے۔(۱)

دوسری دلیل یہ ہے کہ حضرت جابر بن عتیک رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«سَيَأْتِيكُمْ رَكبٌ مُبَغَّضُوْنَ ، فَإِذَا جَاءُ وُكم فَرَحِّبُوْا بِهِمْ وَ خَلُّوْا بَينهُم و بَيْنَ ما يَبْتَغُونَ فإن عَدَلُوْا فَلأَنْفُسِهِم وإنْ ظَلَمُوْا فعَلَيْهَا وأرْضُوْهُم ، فإنَّ تَمَامَ زَكَاتِكُمْ رَضاهُم وَ لِيَدْعُوْا لكُمْ».

(عنقریب تمہارے پاس زکاۃ وصول کرنے والے سوار لوگ آئیں گے، جو تمہیں مبغوض ہوں گے، پس جب وہ آئیں، تو ان کو خوش آمدید کہو اور وہ جو لینا چاہیں اس میں اور ان میں راستہ خالی کردو، پس اگر وہ عدل کریں، تو اس کا ثواب ان کو ملے گا اور اگر وہ ظلم کریں، تو اس کا وبال بھی ان ہی پر ہوگا اور تم ان کو راضی رکھو؛ کیوں کہ تمہاری زکاۃ کی تکمیل ان کی رضا و خوشی سے ہے۔)(۲)

---

(۱) رواه احمد والطبراني في الاوسط ورجاله رجال الصحيح، مجمع الزوائد: ۶۳/۳

(۲) ابو داؤد: ۱۵۸۸، سنن کبری بیهقي: ۱۱۴/۴، مصنف ابن ابی شیبہ: ۳۵۴/۳

اس حدیث کی سند میں ایک راوی ابوالغصن ثابت بن قیس ہے جس کو بعض نے ضعیف کہا ہے اور بعض نے اس کی توثیق کی ہے امام احمد نے توثیق کی اور یحی بن معین نے کبھی توثیق کی اور کبھی تضعیف کی ہے۔(۱)

مگر یہ حدیث ان کی دلیل نہیں بن سکتی؛ کیوں کہ شراح نے اس کی تشریح میں کہا ہے کہ اس حدیث میں جو ان کو مبغض کہا ہے یہ اس لحاظ سے کہ مال طبعاً محبوب ہوتا ہے اور جو اس کو وصول کرنے والا ہو وہ طبعاً مبغوض ہوتا ہے، لہذا یہاں شرعی بغض نہیں بلکہ طبعی بغض مراد ہے اور آگے جو یہ کہا ہے کہ ''وہ اگر عدل وانصاف کریں، تو اس کا ثواب ان ہی کو ملے گا اور ظلم کریں، تو اس کا وبال بھی ان ہی کو ملے گا'' اس سے واقعۃً ان کا ظلم کرنا مراد نہیں؛ بل کہ ظلم سے مراد لوگوں کے خیال میں ان کا ظالم ہونا ہے۔

علامہ طیبی وملا علی القاری رحمہما اللہ وغیرہ حضرات شراح حدیث کہتے ہیں:

''اگر یہاں واقعہ میں ان کا ظالم ہونا مراد ہوتا تو ان کی رضا جوئی اور ان سے دعاء لینے کی بات کیوں کہی جاتی؟ معلوم ہوا کہ یہاں اس سے مراد صرف یہ ہے کہ بظاہر یا تمہارے خیال میں وہ ظالم معلوم ہوں تب بھی ان کو زکاۃ ادا کردو۔''(۲)

اس سلسلہ میں علامہ طیبی وملا علی القاری رحمہما اللہ کی عبارت یہ ہے:

" فالمعنى : أنه سيأتيكم عمال يطلبون منكم زكاة أموالكم، والنفس مجبولة على حب المال ، فتبغضونهم و تزعمون أنهم ظالمون ، وليسوا بذلك ، و قوله :عدلوا

---

(۱) عون المعبود:۴/۳۳۰

(۲) شرح مشکوۃ طیبی: ۴/۲۱، مرقات:۴/۱۳۱، عون المعبود: ۴/۳۳۰۔

و ظلموا مبنی علی هذا الزعم ، ولو کانوا ظالمین في الحقیقة والواقع کیف یأمرهم بالدعاء لهم بقوله: ویدعو لکم. (۱)

لہٰذا اس حدیث کو ظالم و فاسق امراء سے کوئی تعلق نہیں، اور حدیث کی یہ مراد ہی نہیں تو اس سے اس بات پر استدلال کہ فاسق امراء کو زکاۃ دی جا سکتی ہے یا دینا چاہیے، صحیح نہیں۔

ان کی ایک دلیل یہ روایت ہے جس میں ہے کہ حضرت ابو صالح نے کہا:

''میرے پاس کچھ مال جمع ہو گیا تو میں ابن عمر، ابو ہریرہ، ابو سعید اور سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہم میں سے ہر ایک کی خدمت میں الگ الگ آیا اور عرض کیا کہ میرے پاس مال جمع ہو گیا ہے اور یہ امراء مال زکاۃ کو غلط مصرف میں لگاتے ہیں جیسے آپ جانتے ہیں اور میں نے اس کا ایک مصرف تلاش کر لیا ہے، پس آپ کی کیا رائے ہے؟ تو ان سب نے کہا کہ زکاۃ ان امراء کے حوالے کر دو۔'' (۲)

اسی طرح حضرت مغیرہ بن شعبہ سے مروی ہے کہ وہ اپنی زکاۃ ان امراء کے پاس بھجواتے تھے، اور حضرت حذیفہ، حضرت سعید بن جبیر اور ابن عمر سے یہ نقل کیا گیا ہے کہ وہ سلطان کو زکاۃ دینے کے قائل تھے۔ (۳)

اس سے یہ بتانا ہے کہ اگرچہ ظالم و فاسق امراء و حکام کو زکاۃ دینے کے سلسلہ میں ان روایات کی وجہ سے جمہور جواز کی طرف گئے ہیں، تاہم اس میں متعدد

---

(۱) شرح مشکوۃ طیبی: ۴/۲۱، مرقات: ۴/۱۳۱

(۲) مصنف عبدالرزاق: ۴/۴۶، وللفظ له، مصنف ابن ابی شیبه: ۲/۳۸۴، سنن بیهقی: ۴/۱۱۵

(۳) مصنف ابن ابی شیبه: ۲/۳۸۴

صحابہ وتابعین کا اختلاف ہے اور وہ حضرات اس قسم کے حکام کو زکاۃ دینے سے منع کرتے ہیں۔

چنانچہ حضرت سفیان ثوری نے کہا:

''حضرت ابن عباس ، ابن المسیب ،حسن بن ابی الحسن بصری، ابراہیم نخعی، محمد بن علی ابوجعفر، اور حماد بن ابی سلیمان، یہ سب حضرات کہتے تھے کہ ظلم وجور کرنے والے امراء کو زکاۃ نہ دو، حضرت سفیان نے کہا کہ حسن ،ابراہیم ،محمد بن علی ،اور حماد کہا کرتے تھے کہ یہ امراء تجھ سے جو لے لیں وہ زکاۃ میں شمار کرلے اور حضرت سفیان کا بھی یہی قول ہے، امام عبدالرزاق کہتے ہیں کہ میں نے حضرت معمر سے سنا ہے کہ یہ امراء تجھ سے جو لے لیں وہ زکاۃ میں کافی ہو جائے گا اور جو ان سے پوشیدہ رہے اس کو اس کے مصرف میں خرچ کردے۔''(۱)

اسی طرح حضرت مکحول، حضرت طاؤس ،میمون بن مہران ،سعید بن المسیب ، حضرت سعید بن جبیر، حضرت حسن بصری ،ابراہیم نخعی سے بھی روایات وارد ہوئی ہیں۔(۲)

بیہقی نے حضرت سالم بن عبداللہ سے روایت کیا ہے:

''اسامہ بن زید نے ان سے زکاۃ کے بارے میں پوچھا تو انھوں نے فرمایا کہ تم خود زکاۃ تقسیم کردو ، اسامہ نے عرض کیا کہ کیا

(۱) مصنف عبدالرزاق:۴/ ۴۸

(۲) دیکھو: ابن ابي شيبه:۲/ ۳۸۶،مصنف عبدالرزاق:۴/ ۴۶

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ یہ نہیں کہتے تھے کہ سلطان کو ادا کرو؟ انھوں نے کہا کہ ہاں! مگر میں یہ رائے نہیں رکھتا کہ سلطان کو زکاۃ دی جائے۔"(۱)

ابن عمر کا مسلک اور مختلف روایات میں تطبیق

یہاں یہ بات ذہن میں رہے کہ حضرت عبد اللہ بن عمر سے اس سلسلے میں روایات مختلف ہیں، بعض میں انھوں نے ان فاسق وظالم امراء کو زکاۃ دینے کی بات فرمائی ہے اور بعض روایات میں اس کے خلاف ہے، ان سے ایک روایت میں یہ آیا ہے کہ اعرج کہتے ہیں کہ میں نے ابن عمر سے (اس بارے میں) پوچھا تو فرمایا کہ:

"اِدفَعُهَا إِلَيهِم وَإِنْ أَكَلُوا بِهَا لُحُومَ الكِلَاب".

(ان امراء کو دیدو اگرچہ کہ وہ اس زکاۃ کے مال سے کتے کا گوشت ہی کیوں نہ کھائیں۔)

اور جب لوگوں نے دوبارہ ان سے رجوع کیا تو کہا کہ:

"اِدفَعُهَا إِلَيهِم وَإِنْ أَكَلُوا بِهَا البِسَارَ".

(ان امراء کو دیدو اگرچہ کہ وہ اس سے گدری کھجوریں ہی کیوں نہ کھائیں)۔(۲)

اور ایک روایت میں آیا ہے کہ قزعہ تابعی رحمہ اللہ نے کہا کہ:

"میں نے حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ میرے پاس مال ہے، میں اس کی زکاۃ کس کے حوالے کروں؟ انھوں نے کہا کہ ان امراء کے حوالے کردو۔ قزعہ کہتے ہیں کہ میں نے عرض کیا کہ پھر تو یہ

---

(۱) سنن بیهقی: ۱۱۵/۴

(۲) ابن ابی شیبه: ۳۸۴/۲

لوگ اس سے کپڑے اور خوشبو لیں گے، آپ نے کہا کہ اگر چہ کہ وہ کپڑے بنالیں یا خوشبو حاصل کریں تب بھی انہی امراء کو زکاۃ دو؛ لیکن اے قزعہ! تیرے مال میں زکاۃ کے علاوہ بھی حق ہے۔"(۱)

اور ایک روایت میں ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے کہا:

" ادفعوا زكاة أموالكم إلى من ولّاه الله أمرَكم ، فمن برَّ فلنفسه و من أثم فعليها".

(اپنے مالوں کی زکاۃ ان کے حوالے کرو جن کو اللہ نے تمہارے امور کا والی بنایا ہے، پس ان میں سے جو بھلائی کرے گا تو اس کا ثواب اسی کو ملے گا اور جو برائی کرے گا تو اس کا وبال بھی اسی پر ہوگا۔)(۲)

ایک اور روایت میں ان سے بسند صحیح آیا ہے کہ انھوں نے فرمایا کہ:

"ادفعوها إليهم و إن شربوا بها الخمر."

(ان امراء کو زکاۃ سپرد کردو اگر چہ کہ وہ اس سے شراب ہی کیوں نہ پیتے ہوں۔)(۳)

ان روایات میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے ظالم و فاسق امراء ہی کو زکاۃ دینے کے لئے فرمایا ہے، اس کے برخلاف بعض روایات میں اس سے منع کیا ہے، چنانچہ ابن ابی شیبہ نے اپنے مصنّف میں یہ روایت نقل کی ہے:

"حضرت خیثمہ کہتے ہیں کہ میں نے ایک مرتبہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے زکوۃ کے بارے میں پوچھا تو فرمایا: کہ ان امراء کے حوالہ

---

(۱) ابن ابی شیبہ: ۳۸۴/۲

(۲) ابن ابی شیبہ: ۳۸۴/۲، سنن بیهقی: ۱۱۵/۴

(۳) سنن بیهقی: ۱۱۵/۴

کردو، خیثمہ کہتے ہیں کہ اس کے بعد میں نے پھر ایک دفعہ سوال کیا تو فرمایا کہ زکوٰۃ ان امراء کے حوالہ نہ کرو؛ کیوں کہ یہ لوگ نماز کو ضائع کرتے ہیں۔"(۱)

ان روایات میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے فاسق امراء کو زکوۃ دینے یعنی ان کے حوالہ کرنے کے بارے میں مختلف باتیں وارد ہوئی ہیں ، ان میں تطبیق کی مختلف صورتیں ہوسکتی ہیں، ایک یہ کہ آپ کو پہلے ان فاسق امراء کی حالت کا علم نہ ہوا ہو، بعد میں علم ہوا ہو، اس لیے اول اجازت دی پھر منع فرمایا ہو، یا یہ بھی ممکن ہے کہ پہلے ان لوگوں کی حالت درست رہی ہو پھر بعد میں خراب ہوگئی ہو۔

لیکن راقم حقیر کے نزدیک تطبیق کی ایک اور صورت ہے، وہ یہ ہے کہ آپ نے جو امراء فساق ہی کو زکاۃ دینے کی بات فرمائی ہے، یہ اصل میں اس وجہ سے فرمایا تھا کہ فاسق امراء کی جانب سے وہ خوف محسوس کرتے تھے کہ اگر ان کا یہ فتوی ان کو معلوم ہوا تو کہیں اذیت نہ دیں، اس لئے جب وہ یہ محسوس کرتے کہ سائل قابل اعتماد ہے تو فرماتے کہ خود ہی فقراء میں تقسیم کردو اور جب سائل پر اعتماد نہ ہوتا تو فرماتے کہ ان امراء ہی کو دیدو، اس توجیہ کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے کہ:

"حضرت ابان کہتے ہیں کہ میں حضرت حسن بصری رحمہ اللہ کے پاس ابوخلیفہ کے گھر گیا جبکہ وہ حجاج بن یوسف کے زمانے میں وہاں روپوش تھے، ان سے ایک شخص نے کہا کہ میں نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ کیا میں زکوۃ امراء کے حوالہ کردوں تو انھوں نے کہا کہ تو خود فقراء و مساکین میں دیدے، یہ سن کر حضرت حسن رحمہ اللہ نے مجھ

---

(۱) مصنف ابن ابی شیبہ: ۳۸۶۲

سے کہا کہ کیا میں نے کہا نہیں تھا کہ ابن عمر جب آدمی کو قابل اعتماد دیکھتے تو کہتے کہ خود ہی فقراء ومساکین میں دیدو۔''(۱)

بہر حال اس سے اتنا معلوم ہوا کہ زکوۃ فاسق امراء کے حوالہ کرنے کے بارے میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کا اصل مسلک یہی ہے کہ ان کو نہ دیا جائے۔

دوسری قابل غور بات یہ ہے:

یہاں آپ جن امراء کو زکوۃ دینے سے منع فرمارہے ہیں یہ وہ امراء ہیں جن کو شرعی طور پر امام وامیر تسلیم کیا جاچکا تھا اور ان کو فقراء ومساکین کے وکیل ہونے کی حیثیت بھی حاصل تھی اور ان کو زکوۃ دینے سے زکوۃ کی ادائیگی بھی یقینی تھی مگر اس کے باوجود آپ نے زکوۃ انکے حوالہ کرنے سے اس لیے منع فرمادیا کہ کہیں وہ اس کو ضائع نہ کریں۔ جب ان امراء کے بارے میں حضرت ابن عمر کا یہ فتوی ہے تو پھر اس ''لادینی حکومت'' کے سربراہوں کے بارے میں کیا فیصلہ ہوگا جو نہ تو امام وامیر ہیں، نہ فقراء ومساکین کے وکیل، اور نہ ہی ان کو زکوۃ دینے سے زکوۃ کی ادائیگی یقینی بلکہ ادانہ ہونا یقینی ہے۔

تیسری قابل غور بات یہ ہے:

آپ نے منع کرنے کی وجہ یہ بیان فرمائی کہ یہ امراء نماز کو ضائع کرتے ہیں، اس میں اس طرف اشارہ ہے کہ جب یہ نماز جیسی اہم عبادت ضائع کرسکتے ہیں تو پھر زکوۃ بھی ضائع کرسکتے ہیں اور جیسے نماز میں غفلت اختیار کررہے ہیں، اسی طرح زکوۃ کے معاملہ میں بھی غفلت اندیشی کا مظاہرہ کرسکتے ہیں۔اب ہماری اس لادینی حکومت اور اس کے سربراہوں کی حالت دیکھ کر اس کا حکم معلوم کیا جاسکتا ہے

(۱) مصنف عبدالرزاق:۴/۴۷

کہ اس ''لادینی بورڈ'' کو زکوۃ دے سکتے ہیں یا نہیں؟ اور وہ حکم سوائے اس کے اور کیا ہوسکتا ہے کہ اس کو زکوۃ دینا جائز نہیں۔

ایک مسئلہ کی وضاحت

یہاں ایک مسئلہ کی وضاحت کردینا ضروری ہے، وہ یہ کہ فاسق امراء کو زکوۃ دینے کے سلسلہ میں ایک تو حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ اور دیگر حضرات کی وہ روایات ہیں جن میں زکوۃ ان ظالم وفاسق امراء کے حوالہ کرنے سے منع کیا گیا ہے، دوسری بعض وہ روایات ہیں جن میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور بعض صحابۂ کرام سے فاسق امراء کو زکوۃ دینے کی اجازت وارد ہوئی ہے، مگر ان دونوں قسم کی روایات میں کوئی تعارض نہیں؛ کیوں کہ جن روایات میں جواز وارد ہوا ہے اس جواز کا مطلب یہ ہے کہ اگر ان فاسق امراء کو زکوۃ دیدی جائے تو زکوۃ ادا ہو جائے گی اور ذمہ سے اُتر جائے گی اور جن میں منع فرمایا گیا ہے اسکا مطلب یہ ہے کہ فاسق امراء کو زکوۃ نہ دینا چاہئے۔

اس کی مثال ایسی ہے جیسے فقہاء احناف نے لکھا ہے اگر کوئی شخص تکبیر تحریمہ کہتے ہوئے بجائے ''اللہ اکبر'' کہنے کے ''اللہ اجل'' یا ''اللہ کبیر'' یا ''اللہ الرحمٰن'' کہے تو نماز جائز ہو جائے گی، اس کا مطلب یہ نہیں کہ ایسا کرنا درست ہے؛ کیوں کہ خود فقہاء نے اس کو مکروہ اور ایسی نماز کو واجب الاعادہ لکھا ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ نماز اس کے ذمہ سے اتر جائے گی، اگرچہ اس طرح کرنے سے گنہ گار بھی ہوگا۔ اسی طرح فاسق امراء کو زکوۃ دینا تو ناجائز ہے لیکن اگر کوئی دے گا تو زکوۃ ادا ہو جائے گی؛ کیوں کہ امراء تو فقراء کے وکیل ہیں جیسا کہ اوپر گزرا، لہٰذا ان کا قبضہ فقرا کا قبضہ شمار ہوگا۔

اور بعض علماء نے فرمایا:

''جن روایات میں منع کا حکم ہے وہ استحباب کے لیے ہے اور دیگر

روایات میں جواز اپنی اصل پر ہے اور یاد رہے کہ فاسق امراء کو زکوۃ دینے کے بارے میں جو روایات آئی ہیں ان میں جہاں امر کا صیغہ ہے اس کو وجوب پر نہیں، جواز پر محمول کیا جائے گا؛ کیوں کہ کوئی بھی اس کے وجوب کے قائل نہیں۔"(۱)

یہ سب فاسق امراء کے بارے میں کلام ہے؛ رہا یہاں کے امراء کا مسئلہ وہ تو اوپر واضح ہو چکا کہ زکوۃ ان کے حوالہ کرنا کسی حال میں درست نہیں اور نہ اس سے زکوۃ ادا ہوگی؛ کیوں کہ یہ نہ امیر ہیں نہ وکیل فقراء۔

ایک عظیم خطرہ

بعض موثوق ذرائع سے معلوم ہوا کہ زکوۃ بورڈ مسلمانوں سے زکوۃ وصول کر کے بینکوں میں محفوظ رکھے گا اور اس پر حاصل ہونے والے سود کو فقراء و مساکین و دیگر مصارف زکوۃ میں خرچ کرے گا، واللہ اعلم۔ ہر مسلمان سود کی شدید حرمت اور اسکی نجاست سے واقف ہے، کیا کسی مسلمان کے لیے جائز ہوگا کہ وہ اس طرح اپنے مال کو نجس بنائے اور کیا کسی کے لیے جائز ہوگا کہ وہ اس مال سے اپنی پرورش کرے؟

افسوس کہ زکوۃ جیسی عظیم الشان عبادت کو یہ لوگ نجاست میں ملا کر برباد کرنا چاہتے ہیں اور لوگوں کو حلال کے بجائے حرام مال کھلانا چاہتے ہیں۔ پھر یہ بھی قابل غور بات ہے کہ ان لوگوں کی زکوۃ کا کیا ہوگا جنہوں نے عبادت سمجھ کر دیا تھا؟ بینک میں محفوظ رکھنے سے وہ ہرگز ہرگز ادا نہ ہوگی؛ بل کہ مصارف میں خرچ کر دینا بھی ضروری ہے، کیا یہ عظیم خطرہ کی بات نہیں؟ کیا اس خطرہ کے ہوتے ہوئے بھی کوئی یہ جرأت کر سکتا ہے کہ اس بورڈ میں زکوۃ دے؟ واقعی کوئی مسلمان اس قسم کی غلطی ہرگز ہرگز نہیں کر سکتا۔

---

(۱) دیکھو: اعلاء السنن: ۹/۴۵

غیر ملک میں مقیم ہندوستانیوں کا مسئلہ

اب رہا غیر ملک میں مقیم ہندوستانیوں کا مسئلہ، ان کے بارے میں کہا جارہا ہے کہ انہیں زکوۃ کی ادائیگی میں دشواری محسوس ہورہی ہے، ہمارے سامنے وہ دشواریاں نہیں آئیں ہیں کہ ان پر کچھ اظہار خیال کیا جائے، اس لیے اتنا کہنے پر اکتفاء کرتے ہیں کہ کیا یہ ممکن نہیں کہ یہ لوگ اپنے ان رشتہ داروں کو جو ہندوستان میں مقیم ہیں، زکوۃ کی رقم بھیج دیں اور ان کے ذریعہ سے مصارف زکوۃ میں ان کو صرف کردیں یا خود ہی مستحق افراد کو روانہ کردیں؟ ظاہر ہے کہ اس میں کوئی دشواری نہیں۔

خلاصۂ کلام

خلاصہ کلام یہ ہے کہ:

اولاً: تو اس لادینی حکومت کو یہ اختیار نہیں کہ مسلمانوں سے زکوۃ وصول کرے؛ کیوں کہ یہ حق صرف امام المسلمین وامیر المؤمنین کو ہے۔

ثانیاً: مسلمانوں کو بھی یہ اجازت نہیں کہ اپنی رضا سے بھی زکوۃ اس بورڈ کے حوالہ کریں، اس لیے ہم ایک طرف حکومت سے درخواست کرتے ہیں کہ وہ اپنے اس منصوبہ پر نظر ثانی کرے اور جلد سے جلد اس کی منسوخی کا فیصلہ کرے اور دوسری طرف مسلمانوں سے اپیل کرتے ہیں کہ وہ ہرگز ہرگز اپنی زکوۃ اس بورڈ کے حوالہ کرنے کی غلطی نہ کریں، ورنہ زکوۃ ضیاع کے خطرہ میں پڑ جائے گی۔

فقط

محمد شعیب اللہ عفی عنہ

مدرسہ مسیح العلوم، بیدواڑی، بنگلور